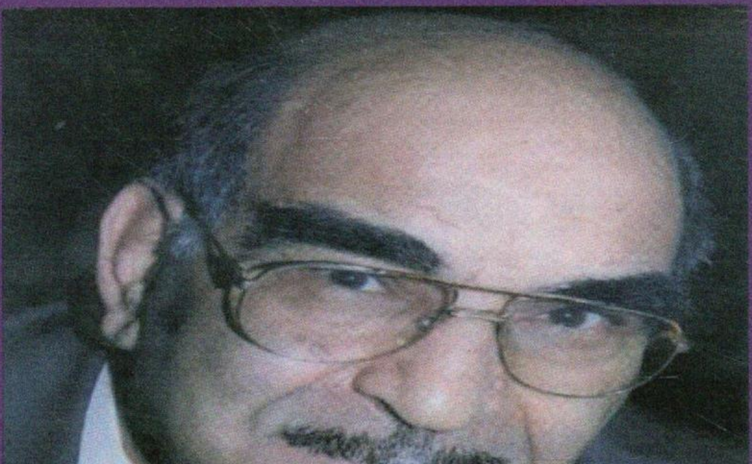
التراث والحداثة

في المشروع الفكري

لمحمد عابد الجابري



تحت إشراف وتقديم : د. محمد الداهي

منشورات دار التوحيدي 2012

التراث والحداثة

في المشروع الفكري

لمحمد عابد الجابري

كتاب جماعي

تحت إشراف وتقديم

د. محمد الداهي

منشورات دار التوحيدي الرباط

الـنـاشـر
دار التوحيدي للنشر والتوزيع ووسائط الاتصال
118 زنقة نابولي المحيط الرباط المغرب
هاتف: 037260578 فاكس : 037260578
البريد الإليكتروني : darattaouhidi@yahoo.fr

الكتـــاب

التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري

كتاب جماعي تحت إشراف

د . محمد الداهي

الغلاف من إنجاز : دار التوحيدي الرباط
المطبعة : المعاميد - الرباط
الإيداع القانوني : 2011 MO 2860
ر د مك : 1 - 26 - 507 - 9954

قطوف دانية ...

تقديم

محمد الداهي

جامعة محمد الخامس،الرباط/ المغرب

راودتني منذ سنوات فكرة إعداد كتاب جماعي، على نحو منتظم، تكريما رمزيا لعلم من أعلام الثقافة المغربية، وتأهيلا لمكانته المتميزة، وسعيا إلى التعريف بمساره الفكري أو الأدبي من زوايا وجوانب متعددة. أعلم مسبقا أن مثل هذه المبادرة، رغم ما تحمله من مطامح ومساع، تظل محدودة ومنحسرة إن لم تتعزز بمبادرات ومشروعات بناءة لتحقيق المرامي الآتية:

أ-أن يُضطلع ، على نحو منتظم، بالتفاتة رمزية حيال مفكر أو أديب مغربي للتنويه بعطاءاته واجتهاداته، وإعادة طبع مؤلفاته، وتوفير نسخ منها في المكتبات والخزانات المغربية حتى يتيسر العثور عليها من لدن الباحثين والقراء. ومما يؤسف له أن المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، التي ينبغي أن تكون ذخيرة معرفية حية وذاكرة ثقافية وضاءة، تفتقر، ربما لحداثتها، لكثير من المراجع الحديثة. ويصاب المرء بالذهول عندما يجد قاعدة البيانات لا تتوفر على كثير من أعلام الثقافة المغربية سواء ممن رحلوا إلى دار البقاء أو ممن مازالوا أحياء يرزقون.

ب-أن تُنظم ندوات وطنية ودولية حول ذكرى وفاة أديب أو مفكر على النحو المعمول به في كثير من الدول التي تقدر أرباب القلم وتبوئهم المكانة الرمزية

المستحقة. لقد مرت أكثر من مئوية دون أن تُستثمر في منحى ربط عجز على صدر، وتذكير الأجيال الجديدة بما جادت به أقلام أسلافهم ، وإثارة أسئلة جديدة على مصنفاتهم المعرفية والأدبية.

ج-أن يُشرع في سن سياسة ثقافية يكون من مهماتها رقمنة مختلف المصنفات أو يعاد طبعها وتوزيعها، وحمايتها من مختلف أشكال الاعتداء والقرصنة، وضمان الحقوق المادية والمعنوية لأصحابها وورثتهم.

وفي هذا السياق تندرج مبادرتنا المتواضعة ، والتي سبق أن دشناها بكتابين جماعيين عن علمين مغربيين بارزين (وهما الباحث الأكاديمي محمد مفتاح والشاعر محمد بنطلحة)([1]) كان لكل واحد منهما، في مجاله، دور في إضفاء طابع الجدة على الأدب المغربي المعاصر.

ومما حفزنا على إعداد كتاب جماعي عن المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري نذكر ما يلي:

أ- غالب الجابري الظروف الاجتماعية والتعليمية الصعبة لتحقيق مطامحه، وأعطى، بذلك، مثالا عن عصامية فذة. لم تثنه مختلف العوائق التي اعترضت سبيله من المثابرة والكد إلى أن أضحى علما متألقا يشار إليه بالبنان.

ب- لم يكن من طينة المثقفين الذين ينظرون إلى المجتمع من عل أو من برج عاج، وإنما اهتدى بقبس المثقف العضوي الذي يجمع بين العمل الفكري والنضال السياسي لكونهما يشكلان، في نظره، لبنة أساسية لدمقرطة المجتمع وتنميته ورقيه. وهكذا ظل بعد أن اتخذ مسافة اضطرارية (التفرغ أكثر للعلم) من الواجهة السياسية وفيا لنحيزته النضالية المتأصلة والراسخة

[1]-التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي ، قراءات في أعمال الباحث الناقد محمد مفتاح، تحت إشراف محمد الداهي، منشورات المدارس، ط1، 2009// متاهة تحت العين مقاربات نقدية لمحمد بنطلحة،إعداد وتقديم محمد الداهي منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2011.

في وجدانه، وحريصا، في مختلف الظروف السياسية الحرجة، على مناهضة أشكال الحيف والظلم والاستبداد، ومناصرة كل ما يسعف الشعوب العربية على نيل الحرية والكرامة والاستمتاع بثمارهما . وبما أنه كان يعلم، بحكم مراسه وتجربته، أن الديمقراطية في العالم العربي تحتاج إلى عملية قيصرية بالنظر إلى منابت الاستبداد وجذوره، فهو ما فتئ يدعو إلى " **كتلة تاريخية**" تجمع كل الأطياف السياسية التواقة إلى إحداث " انقلاب تاريخي" لمقاومة المستبدين والطغاة الذين عاثوا في الأرض فسادا، وترسيخ ثقافة المشاركة وتداول السلطة وأخلاقية النقاش والنقد والمحاسبة.

ج- علاوة على دور الجابري في استنبات بذور " الدرس الفلسفي" في التعليمين الثانوي والجامعي، نهض بمشروعات علمية وبيداغوجية وثقافية كان لها الفضل في تحريك سواكن الثقافة المغربية، وحفز الطلبة على الإبحار في كثير من المعارف المستحدثة والمناهج المتطورة. وإن بدت مختلف المشروعات، التي تبناها الجابري في مختلف محطاته الفكرية، متباعدة ظاهريا، فقد كانت تتلاقى في مسعى مشترك يهم أساسا تجديد الفكر العربي وتأصيله، وتوطيد العلاقة الجدلية بين التراث والحداثة. ومما يبين أصالة فكره ونضجه أنه كان يتعامل مع أي مشروع يقدم عليه بعدة مفاهيمية ومنهاجية صارمة مستندا إلى خلفيات ومرجعيات واضحة.

لقد أسعفت مختلف العوامل، التي صنعت شخصيته الفكرية ، على بلورة رؤية فلسفية نقدية تتمرد على القيود والضغوط التي تكبح التغيير، وتكبل العقل، وتكرس تكلس الكيان العربي وجموده. وبالمقابل، تدعم حرية الفكر، وتحتفظ بكل ما هو مشرق في التراث ، وتستشرف آفاق المستقبل بأمل وإصرار.

وقد ارتأينا، بعد توصلنا بكثير من المساهمات من داخل المغرب وخارجه، أن نكتفي بأكثرها ملاءمة من الناحتين العلمية والمنهجية، ثم صنفناها، حسب طبيعة موضوعها، إلى ثلاثة أبواب، وهي:

أ-باب مسارات وجبهات متعددة: وهو يحوي فصولا تبين، في مجملها، مختلف الجبهات والمسؤوليات والمجالات التي تفاعل معها الجابري، في مختلف تجاربه في الحياة، سعيا إلى كسب مزيد من التجارب العلمية والثقافية والنضالية، وممارسة دوره الثقافي والفكري والتعليمي بمثابرة ونزاهة واستقامة دفاعا عن التحديث السياسي، ومستميتا في تسريع وتيرة الإصلاح الفكري والسياسي، وحريصا على الأداء الأكاديمي الرصين والمنتج.

ب- باب الفاعلية الحضارية والثقافية للتراث: يتمحور هذا الباب عموما حول سؤال التراث الذي شغل الجابري طيلة مشواره الفكري. بذل جهودا مضنية لتذليل الوسائط من أجل تيسير اقتراب الباحثين من النص التراثي، وتحريره من قبضة من كانوا يحتكرونه ويعتبرون أنفسهم أوصياء عليه. وشق طريقا ثالثا ينهض على الانتظام في مجال التراث والانجذاب إلى أفق الحداثة، ويروم تحويل التراث إلى فاعل حضاري وثقافي يتفاعل مع العقل الكوني وإرهاصات المستقبل.

ب- باب التناظر والتحاجّ: تستحضر فصول هذا الباب أهم النقاشات التي دارت بين الجابري ومثقفين آخرين (عبد الله العروي، جورج طرابيشي، طه عبد الرحمن) حول مختلف ركائز مشروعه الفكري وأعمدته. وهو ما يبين جرأته الفكرية في إثارة قضايا جديدة ومستفزة، تفاعل معها البعض على نحو إيجابي، في حين حفزت آخرين على نقدها وبيان مواطن قصورها. وفي كلا الحالين كان فكر الجابري يتقوى ويتعزز لمواصلة مشاريعه

التي حامت في مجملها حول **أزمة العقل العربي وإمكانات إصلاح الأمة العربية ودمقرطتها**

آمل أن يجد القارئ في هذا الكتاب ما يعينه على فهم فكر الراحل محمد عابد الجابري في مختلف مساربه وتجلياته وأبعاده، ويستمتع بعمق المقاربات والدراسات التي يحويها هذا الكتاب. فإلى القراء الكرام قطوف دانية من **رحابة فكر الجابري وعمقه ودقته.**

الباب الأول

مسارات وجبهات متعددة

الفصل الأول

جبهـــــات ومعـــــارك

في المسار الفكري لمحمد عابد الجابري

كمال عبد اللطيف

جامعة محمد الخامس الرباط/المغرب

تقديـــــم

اسمحوا لي في البداية، أن يكون حديثي عن محمد عابد الجابري مرتبكا، فالارتباك في بعض اللحظات لا يكون عنصرا مذموما، بل قد يكون عنوانا لأحاسيس تختلط فيها الانفعالات المتناقضة، ويختلط فيها الصدق بالمودة، بأمور أخرى غير قابلة للفهم وللتعقل..

اسمحوا لي ثانية، أن أتحدث عن الرجل من خلال ما كان يتمتع به من صفات تبينتها في سلوكه وفي أنماط حضوره الرمزي، منذ تعرفي الأول عليه في نهاية الستينيات (أكتوبر 1968)، حيث كان الرجل أستاذي في الجامعة. وقد مكنني التواصل معه كمسؤول عن الإشراف التربوي في المدارس الثانوية، وكمؤطر لأطروحاتي الجامعية، ثم كزميل في شعبة الفلسفة، خلال ما يزيد عن ربع قرن. مكنني كل ذلك من ملامسة بعض السمات والخصائص النفسية، التي لا يمكن التعرف عليه بدونها.. يتعلق الأمر **بالنزاهة والاستقامة والمسؤولية**.

لنترك هذه الصفات، كما رسمناها في صيغة مفردات لنعود إليها بعد أن نستعرض بصورة مركبة، أهم اللحظات الصانعة في نظرنا لمساره الفكري. ذلك أن هذا المسار يقدم لنا تجسيدا للسمات التي ذكرنا، **النزاهة والاستقامة والمسؤولية**. لقد كانت هذه السمات تعد بمثابة أسماء مرادفة لاسمه، إنها أسماء مطابقة لنوعية الحياة، ونوعية الخيارات، التي استقر عليها طوال عمره، الذي توقف دون أن يتوقف، ذلك أنه من حسن حظنا أن الموت يوقف العمر، لكنه لا يوقف دلالة الأثر، فيظل الأثر عنوانا لحياة ما بعد الموت.

نستطيع أن نعتبر أن الجابري واجه في حياته الفكرية والسياسية والتربوية **ثلاث جبهات،** وخاض في كل جبهة منها معارك لا تنقطع إلا لتستأنف من جديد، بصور وأشكال لا حصر لها. وقد قررنا التوقف أمام هذه الجبهات، مسلمين أولا بأهميتها في حياته، لنتابع من خلالها صور الجهد والاجتهاد والمثابرة، التي ظلت عناوين كبرى في حياته ومساره الفكري العام.

نحن نشير هنا إلى جبهة تدريس الفلسفة في المدرسة وفي الجامعة، وفي الفكر المغربي والعربي. وجبهة التراث وهي جبهة خاض فيها معارك عديدة، وهو يبحث عن صيغة للمواءمة بين التراث وبين مقتضيات الحداثة والتحديث، في زمن جديد اتسم بثورات عديدة في المعرفة والسياسة والتكنولوجية. ثم جبهة العمل السياسي، وقد انخرط فيها يافعا، وظل حضوره المتفاعل مع مقتضياتها قائما حتى عند مغادرته للعمل السياسي الموسمي، بحكم أن مشروعه الفكري لم يكن مفصولا عن عمله السياسي، وذلك من الزاوية التي ارتأى أن يمارس بها حضوره السياسي، سواء في المستوى الوطني أو في المستوى القومي، أو في المستويات الأخرى، التي كان لا يتوقف عن إبداء الرأي فيها، **معتمدا البعد النقدي والرؤية التاريخية أثناء مواجهته للإشكالات التي يطرحها فضاء العمل السياسي في عالم متغير.**

لنفصل القول فيما ركّب الجابري في مشروعه داخل الجبهات، دون إغفال أن هذا التقسيم الثلاثي لا يستبعد أن هناك وحدة في المسار الحياتي للرجل، وفي مشروعه الفكري أيضا.

هناك تعدد في الجبهات، وتنوع في المعارك، واختلاف في القضايا، لكن مقابل ذلك، **هناك وحدة في الرؤية،** وحرص على تحديد أولويات ومبادئ عامة صانعة لجوانب من هذه الرؤية، وهو الأمر الذي ستتضح معالمه، من خلال رؤيتنا لعينة من المعارك التي خاض طيلة عمره وخلال ما يقرب من خمسة عقود دون انقطاع، بل بحماسة وبصير، يستوعبهما نفس طويل واستماتة نادرة.

1- جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية

2- جبهة نقد التراث ونقد آليات عمل العقل العربي

3- جبهة العمل السياسي، دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي.

أولا : جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية

نقف في هذه الجبهة على الأدوار التي مارس المرحوم الجابري في مجال تعليم الفلسفة وتعميم الوعي الفلسفي منذ منتصف الستينيات، حيث أصدر صحبة زميليه المرحوم أحمد السطاتي والأستاذ مصطفى العمري سنة 1966، كتاب "**دروس في الفلسفة**"، وكان الجابري إذ ذاك مرتبطا بالمؤسسة

التربوية ومسؤولا عن الإشراف التربوي، ففي هذا العمل نتبين بداية انخراط الرجل في مواجهة الأسئلة والمعارك، التي صاحبت وما تزال إلى حدود هذه اللحظة تصاحب ظروف تعليم الفلسفة في بلادنا.

وإذا كنا نعرف أن تعليم الفلسفة في مجتمع متخلف، تسود فيه درجات عالية من الأمية، ومن التفكير التقليدي المحافظ، فإن صدور كتاب **دروس في الفلسفة مجلدين وفي طبعاته العديدة**، وخلال ما يزيد عن عقد من الزمن، شكل تحولا نوعيا في التعليم العصري في المدرسة المغربية. لقد كان الكتاب المذكور يدافع عن برامج تعليمية تستوعب قيما منفتحة على ثقافة أخرى، ويبني جملة من المفاهيم القادرة على المساهمة في صناعة وعي جديد، يعد حدثا لا يمكن تصور أن يقبل بسهولة داخل النظام التعليمي في سنوات ما بعد الاستقلال. ومن هنا بداية انخراطه في المواجهات المعادية لدرس الفلسفة، ومن هنا أيضا، سعيه العقلاني إلى تحصين تدريس الفلسفة بالشروط التي تتيح إمكانية تعليمها، وجعلها قادرة على أن تكون عنصر إخصاب في تربة المدرسة والمجتمع المغربي.

قدم كتاب **دروس في الفلسفة** مداخل مفيدة في مجال المفاهيم والقضايا الفلسفية الكبرى. كما حاول بناء بعض قواعد النظر، في معالجة بعض المظاهر النفسية والاجتماعية، وذلك بالصورة التي ساهمت بجانب عوامل أخرى في بناء وعي جديد يروم أولا وأخيرا، **توسيع مجالات العقلانية والفكر التاريخي في ثقافتنا المعاصرة.**

إضافة إلى ذلك، أصبح الجابري أستاذا في الجامعة منذ أكتوبر 1967، وكانت الجامعة المغربية إذ ذاك في بداياتها. وقد عمل ضمن شروط البدايات بكل خصاصها ونواقصها، بروح نضالية، حيث مارس صحبة زملائه إذ ذاك، وكان عددهم قليل جدا، مارس تدريس أغلب المواد الفلسفية، يحدوه في ذلك مبدأ ظل ملتزما به طيلة عمره، يتعلق الأمر بتعلمه ثم تعليمه. ومن هنا نفهم خصلة التواضع التي ظلت ملازمة له، وقد كان الهدف من طريقة عمله في الجامعة، هو إتاحة الفرصة لمجموعة من الأجيال (طلبة شعبة الفلسفة في العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي)، من أجل أن يكون للفلسفة مسكن كبير في الثقافة المغربية، وفي الفكر العربي المعاصر.

درّس الجابري في الجامعة **تاريخ الفلسفة**، كما درس **الماركسية والتحليل النفسي**، كما درس **علم الكلام وابن خلدون** في الفكر العربي الإسلامي، ثم ترجم في **مجال نظرية المعرفة والإبستومولوجيا**، ونشر جملة من النصوص المعربة لرواد فلسفة العلوم في الفكر الفرنسي المعاصر. كما أشرف على الأطروحات الجامعية الأولى، داخل قسم الفلسفة الأم بكلية الآداب بالرباط. وخلال ما يقرب من أربعة عقود، لم يتوقف عن العطاء في مجال الدرس الفلسفي داخل الجامعة. لقد كان باحثاً

مجتهداً في الندوات الكبرى لكلية الآداب في السبعينيات وبداية الثمانينيات، وهي الندوات التي شهدت ميلاد طلائع تعليم الفلسفة في الجامعة المغربية. وخلال الندوات المذكورة (ابن خلدون، ابن رشد، الإصلاح في الفكر العربي الإسلامي، الفلسفة اليونانية والثقافة العربية إلخ..) كان الجابري يقدم أبحاثا مثيرة للجدل. لقد كان يعمل على تطويع وتجريب المناهج وبناء الأطروحات. لقد كان وحده عبارة عن مختبر كبير للفعل وللإنتاج. وفي قلب كل ذلك، كان يقف بالمرصاد لأولئك الذين كانوا يتربصون بالفلسفة، ولم يكن وقوفه أمامهم يتمثل في السجالات التي لا تستطيع مهما كانت قوتها رفع التحدي، وإيقاف النزيف، بل اختار أمرا آخر وطريقا آخر، لقد اختار الانخراط في الإنتاج وفي التأليف، وأثمرت جهوده مصنفات عديدة في هذا الباب. ونستطيع اليوم أن نقول دون مجازفة، إن مكاسب درس الفلسفة تعود في جانب كبير منها إلى مجمل النجاحات التي حققها في معاركه داخل جبهة تدريس الفلسفة وفي مجال توسيع العناية بها.

يصعب حصر الجهد الفلسفي في الآثار التي أنتج الجابري، ذلك أنه خارج المستويات التعليمية والمدرسية، التي كان يحرص فيها على العناية بمكاسب تاريخ الفلسفة مستعيرا المناهج والمفاهيم، ومحاولاً تبيئتها في فضاء الفكر العربي، نستطيع أن نتبين في مشاريعه الفكرية نوعية من المفاهيم الفلسفة التي عاد إنتاجها في نصوصه بطرق مبدعة، ومنحته إمكانية بنائها في ضوء الخصوصيات المطابقة لآفاق الفكر العربي، ولنزوعاته الرامية إلى الإبداع والتجاوز، منحته جدارة بناء نصوص نظرية قوية في الفكر العربي المعاصر. إننا نشير هنا إلى هنا إلى رباعية نقد العقل العربي، التي سنعود للحديث عنها في جبهة نقد التراث.

لقد كانت الفلسفة في أعمال الجابري مجتمعة **ترادف العقلانية**، ذلك أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري، كانت خيارا يروم تحرير الفكر من هيمنة كل صور التفكير، التي تقلل من دور العقل ودور الإنسان في مواجهة مصيره داخل المجتمع.

ثـــــانيا : جبهة نقد التراث ونقد العقل العربي

شكلت عناية المرحوم بالظاهرة التراثية مدخلا كبيرا في أعماله الفلسفية والفكرية العامة، ويعرف المتابعون لمساره الفكري، أن أطروحته لنيل الدكتوراه الدولة في الفلسفة، والتي ناقشها عام 1970، كانت في موضوع **العصبية والدولة في فكر ابن خلدون.**

لكن ينبغي الإشارة إلى أن **الجبهة التراثية في مساره الفكري**، كانت عبارة عن جبهة مفتوحة على معارك عديدة، بحكم أن الحدوس الأولى لمشروعه الفكري، كانت تستوعب انتباهه إلى

خطورة هذه الجبهة، لأن الموروث التراثي في الثقافة المغربية والثقافة العربية، كان في نظره **سجين آليات تكرارية في النظر**. وكان لهذا الأمر أثره في الحياة المجتمعية وفي الثقافة السائدة داخل بنية المجتمع المغربي والعربي. وهنا سينتبه الجابري إلى أن الأدوات التي تعلمها في مختبر درس الفلسفة، يمكن أن تسعف بإيجاد مخرج من **هيمنة القراءات التراثية للتراث**.

بدأ مشروع إعادة قراءة التراث في البداية، منطلقا من مخاطرة التفكير في إنجاز أبحاث تتناول بعض الأعمال الفلسفية بعينها، مقالة عن الفارابي، بحث عن الغزالي، ثم مقالات عن ابن رشد وابن خلدون، وقد أثمرت هذه العودة بعدة منهجية، ومفاهيم تنتمي إلى درس الفلسفة المعاصرة، ودروس المنهجية في العلوم الإنسانية، أثمر ت نتائج جديدة في مقاربة بعض النصوص والمواقف التراثية. وقد توج المسار المذكور بكتاب نشر فيه الجابري أبحاثه الأولى، في مراجعة المتون الفلسفية التراثية، يتعلق الأمر بنص "**نحن والتراث**" الصادر سنة 1980 .

ففي هذا النص، سيصبح الجابري مالكا لرؤية أولية في النظر بطريقة جديدة للظاهرة التراثية، رؤية وضع ملامحها الأولى، فيما أطلق عليه **نقد القراءات التراثية للتراث**. وبديل القراءة المذكورة، هو ما أنتج خلال عقدين كاملين من الزمن نقصد بذلك **رباعية نقد العقل العربي**، وهي الرباعية التي قدم فيها الجابري معمارا شامخا، في باب ما أطلقنا عليه **المواءمة بين التراث والحداثة**.

يندرج الموقف الذي بناه الجابري بكثير من الجهد والمثابرة، في إطار الإشكالات الكبرى للفكر العربي المعاصر، حيث بنى مشروعا يهدف بلغته إلى محاولة التحرر من كل ما هو متخشب في إرثنا الثقافي ، من أجل فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، أي من أجل الإعلاء من راية النقد في زمن سيادة التقليد.

يقترح الجابري في مشروعه الفكري، تصورا محددا لكيفية تجاوز **إشكالية المواءمة بين التراث والحداثة**. يبني هذا التصور انطلاقا، من اهتمامه المباشر بقارة التراث، وتفكيره في الأوضاع الثقافية العربية الراهنة. كما يبنيه من خلال تركيزه على المجال الثقافي بالدرجة الأولى، وذلك بحكم تخصصه ومهنته من جهة، وربما بحكم نتائج تجربته في العمل السياسي والعمل التربوي.

استغرق بناء هذا التصور كما أشرنا آنفا، أزيد من عقدين من الزمن، ويعرف الذين واكبوا إنتاج الرجل، أهم مراحل تمفصله، وأبرز الحلقات التي استوى فيها مغامرة ومشروعا، ثم ملامح أولية في مقالة وبحث، ثم أطروحة، وجملة من النتائج، ثم قضية تهم الآخرين، كما تهم صاحبها. وقد لا نجازف إذا ما قلنا، قضية تخص جيلا كاملا، وتعكس في كثير من وجوهها، جملة من الطموحات

والآمال، وجملة من الحوافز، وصورة من صور الاستواء الفكري، المعبر عن صيرورة تاريخية نظرية معقدة.

لم يتخذ التصور المتضمن في أعمال الجابري، نمطا واحدا ثابتا. ونحن الذين واكبنا التحليات المباشرة لإنتاجه، عندما استمعنا إليها كمحاضرات في شعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، في نهاية الستينيات، أو تلقيناها كعروض في ملتقيات فكرية في منتصف السبعينيات، أو عملنا على دراستها عندما صدرت لاحقا في مصنفات، ثم تحولت إلى مقدمات لبناء أطروحة. ثم شاهدناها وقد استوت مفاصل وحلقات، ضمن مشروع نقدي متكامل. ندرك قيمتها وحدودها، كما ندرك مستويات عديدة من أبعادها، حواجزها وعوائقها، تاريخيتها، علاقتها المباشرة بطبيعة الفكر المغربي خصوصا، والفكر الفلسفي المغربي والعربي على وجه العموم. كما نعرف نسيج العلاقة القائمة بينها وبين تاريخ الفلسفة، ونسيج العلاقة القائم بينها وبين فضاء الصراع الثقافي والإيديولوجي، محليا وقوميا وعالميا.

تعلن مقدمات هذا المشروع في الموقف من التراث وبعبارة صريحة، أن وعيا نقديا جديدا بالتراث يعد أولية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه. ولا تكون المعاصرة ممكنة في إطار هذا المشروع إلا بإعادة بناء مقومات الذات. بالصورة التي تحول منتوجات الحداثة وممكناتها إلى أفق طبيعي، في سياق تطور الذات، إن قراءة التراث هنا، أشبه ما تكون بعملية حفر تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر، سياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر الباحث كل العناصر، التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها، وسياق آخر من سياقاتها.

تتضح قوة هذا الموقف، عندما نضع ثماره، بجوار الخطاب التراثي، الذي يتمظهر اليوم في لغات وحساسيات جديدة، ويتخذ ملامح لا حصر لها في الواقع..

صحيح إنها تتخذ في شكلها صورة المقاربة البحثية الأكاديمية، حيث توظف كما أشرنا معطيات، وتستعين بآليات في المقاربة واستخلاص النتائج، إلا أنها ترسم لنفسها في المدى البعيد، أفقا في الإصلاح الفكري التاريخي، يتجه لمنع احتكار المنتوج التراثي، من طرف من يعتبرون أنفسهم حراسا لتاريخ أرحب من أن يظل مجرد قيد، مجرد سقف متعال لا يمكن تقويضه.

ثـــالثا : جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي.

تمتم في هذه **الجبهة بنوعية حضوره السياسي**، فقد انخرط بحماس في العمل السياسي، واتسم فعله السياسي المتنوع بفضائل العمل السياسي الذي يرعى قوة المبادئ. وكان يعلن دائما عدم اقتناعه بلا جدوى العمل السياسي، الذي يقلل من قيمة المبادئ والقيم. ورغم أن هذه القضية تثير اليوم كثيرا من النقاش في موضوع العمل السياسي وإكراهاته، إلا أن ارتباط الجابري بالحركة السياسية الوطنية منذ خمسينيات القرن الماضي، والتزامه بصف الحركة التقدمية واليسار المغربي، جعل مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي.

لقد كان رجلا يساهم في المجال الثقافي، انطلاقا من مقدمات سياسية محددة، ويمارس في السياسة أدوار المثقفين. وهذا النوع من المزج بين السياسة والفكر والأخلاق أمرٌ نادر اليوم. وقد كان جائزا في مراحل معينة من تطور المؤسسات السياسية والعمل السياسي في مجتمعنا.. ومثّل الجابري في غمرة عمله السياسي، **الصورة الواضحة للفعل السياسي الموسوم بالنزاهة والاستقامة**. ويمكن أن نفترض أن الرجل لم يستطع التكيف مع مستجدات العمل السياسي، التي أصبحت تقلل من شحنة المبادئ في عالم رُكّب فيه المشهد السياسي على قواعد جديدة. كانت خيارات الرجل السياسية والأخلاقية تمنعه من التلاؤم معها. وقد توقف عن العمل السياسي تحت ضغط ملابسات، ليس هنا مجال تقديمها ولا فحصها، ولذلك مقامات أخرى...

لقد توقف عن العمل السياسي المباشر منسحبا من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية سنة 1981، وظل حاضرا في قلب المشهد السياسي. وتكشف مختلف أعماله المرتبطة بموضوع الحداثة ونقد التراث اصطفافه في العمل السياسي من منظور ثقافي، حيث تحضر في أعماله الفكرية الغائية السياسية مشفوعة بمطلب النجاعة التاريخية. ويعي الجابري قبل غيره أنه يمتلك كثير من صلات الوصل مع الهموم السياسية المباشرة.

لم ينسحب الجابري إذن، من العمل السياسي، حتى عندما قرر وقف أنشطته السياسية. إن أفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعالا سياسية بامتياز، فظل حاضراً في الجبهة السياسية، متحصنا ببلورة الموقف الفكري، والجهد النظري الذي يضيء أفعال رتفاعلات المشهد السياسي، ويتوخى بلوغ أهداف معينة.

وتكشف نصوصه التي نشر في سلسلة الكتاب الشهري، الذي كان يطلق عليه اسم **"مواقف"**، محاولته الساعية إلى رسم معالم الحياة السياسية المغربية، منذ انخراطه فيها يافعا، في نهاية الخمسينيات إلى مطالع الألفية الثالثة، وقد أصدر خلال العقد الأول من الألفية الثالثة ما يزيد عن سبعين عددا من هذه الكتب الصغيرة الحجم، والمستوعبة لمواقفه وآرائه ونصوصه القديمة والجديدة في

الشأن السياسي المغربي. كما أن أطروحته في "**نقد العقل العربي**" تعد بدورها بمثابة جواب على انخراطه السياسي في العمل الفكري، الذي يساهم في إغناء الحياة السياسية والفكرية مغربيا وعربيا، ذلك أن خلاصات هذه الأطروحة في بعدها السياسي الحاضر بقوة في أجزائها الأربعة تنخرط في مواجهة احتكار بعض التيارات السياسية للإسلام وتراثه، الأمر الذي يكشف أننا أمام مشروع فكري مجسد في أطروحة **نقد العقل العربي**، وهي أطروحة تساهم في بلورة مواقف من التيارات السياسية المعادية للُغة العقل والتاريخ والمصلحة في العمل السياسي.

لقد ظل الجابري منخرطا في العمل السياسي دائما، وبكثير من الحماس والاستماتة. وتقدم اجتهادته ومواقفه في هذا الباب، جهودا تستحق أن تعمم، ذلك أننا، في البداية وفي النهاية، أمام خطاب في التنوير، خطاب يتجه لتحديث المجتمع العربي. وحاجتنا إلى التنوير في المغرب وفي العالم العربي حاجة ملحة، وخاصة عندما نعاين مدى تزايد المد النصي والقطعي والسلفي في ثقافتنا.

يمكن أن نضيف إلى حضوره السياسي ونقد لآليات عمل العقل التراثي العربي وأدواره التربوية في المدرسة والجامعة ومراكز البحث بهدف تعميم مكاسب الفلسفة في الفكر العربي وأبرزها العقلانية والفكر التاريخي. لقد تممت أدواره في المجال التعليمي حضوره السياسي، ونزداد تأكداً من هذا الأمر عندما نعرف مساره المهني المتدرج في أسلاك التعليم والتربية. فقد بدأ الجابري معلما في الابتدائي، ثم أستاذا، ثم مراقبا تربويا، ثم باحثا مهتما بشؤون التربية والكتاب المدرسي، ثم جامعيا وباحثا أكاديميا من طراز عال. ولا شك أن هذه السيرة الطويلة استغرقت ما يزيد عن نصف قرن من الحضور، ومن التفوق، ومن الأداء التربوي الموصول بالأداء السياسي والأداء الأكاديمي، والموصول في الآن نفسه بالبحث والعطاء.

لهذا، نلح اليوم، ونحن نفتقده دون أن نفتقده، **نلح على أوجهه مجتمعة**. فقد كان رجلا من طراز خاص، وملأ الدنيا وشغل الناس دون ضجيج ودون مصالح أنانية، ودون ربح مادي مباشر، **فقد كان طيلة عمره رجل المبادئ، النزاهة ، الاستقامة والمسؤولية.**

عندما نجمع الحضور السياسي بالحضور الأكاديمي بالحضور التربوي بالإشعاع والإنتاج المتواصل، الإنتاج الفكري المُعَد والمركّب، بهدف أن يصبح في متناول الجميع، نعرف أن حضوره السياسي ظل قائما، ونعرف أن خياراته التي أعلن عنها، وهو ينسحب من الحياة السياسية المباشرة، تعد اليوم في قلب أسئلة المشهد السياسي المغربي والعربي.

أفبعد هذا كله، يأتي خبرٌ ذات يوم ليعلن أن الرجل مات؟

الفصل الثاني

ما بين العقل وتعقل النقد أو رهان المتخيل عند الجابري

محمد نور الدين أفاية

جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب

لم تحسم الاجتهادات، التي شهدها الفكر العربي طيلة الخمسة عقود الأخيرة —سيما بعد صدور "**الإيديولوجية العربية المعاصرة**" للعروي- عملية تعيين الأفكار وتسمية القضايا وتعريف المفاهيم التي أعاد هذا الفكر تنشيطها من داخل المنظومة العربية الإسلامية أو اقتبسها من الغير. وإذا ما شككنا في أمر الحسم، طالما أن الفكر عبارة عن مسار وعن صيرورة ولاشيء نهائي في عرفه، فإن مسألة التسمية أو التحديد عامل مقرر في شأن نجاعة الفكر، وصدقية عملياته وقوة استنتاجاته.

هل الضعف المعرفي الملتصق بالفكر العربي راجع إلى ارتهانه بالاعتبارات الإيديولوجية، مادامت المسألة السياسية طغت على هذا الفكر منذ بداياته النهضوية إلى الآن؟ أم أن الأمر مرتبط بالأساس "الابستيمي" المعرفي العميق الذي تتحرك داخله اللغة والأفكار والمفاهيم؟

لاشك أن هناك انفتاحات مهمة تجدها في ثنايا هذا النص أو ذاك، وأن باحثين ومفكرين عرب، على الرغم من الارتهان الإيديولوجي، تمكنوا من تكسير العوائق وخلخلة الثوابت لصياغة بعض الأسئلة أو تلمس مفاهيم تهم الوجود العربي في مستوياته الثقافية، السياسية والاجتماعية. وأمام ما تراكم من مصنفات وأبحاث ودراسات يصعب على المرء أن يركن إلى موقف عدمي خالص، إذ نجد، مع كل التحفظات والاعتراضات الممكنة، اجتهادات حول الدولة والثقافة والمجتمع والسياسة والفن...الخ، لا يمكن لأي مشتغل بالفكر العربي المعاصر أن يغفلها أو أن ينكر بعض قيمتها. بل إن التمادي في إهمال بعض هذه الانفتاحات الفكرية يطرح أكثر من سؤال حول جدية بعض الأحكام وصلابة منطلقاتها.

ومع ذلك ما تزال قضايا كبرى يلفها الالتباس، وهو التباس قائم بحكم الاحتياج المهول للاستبداد، ولاضطرار جل المثقفين إلى الانحشار في مستنقع الإيديولوجية، وللشروط غير الملائمة لإنتاج فكر نقدي جسور.

منذ كتاب "**نحن والتراث**" و"**الخطاب العربي المعاصر**"، مرورا برباعيته النقدية وكتاب "المسألة الثقافية"، و"**المثقفون في الحضارة العربية**" إلى كتاباته الأخيرة حول القرآن، ومحمد عابد الجابري يتقدم إلينا، على صعيد التأليف والكتابة، باعتباره شخصية فكرية متعددة المنابع والأبعاد. تمكن عبر العمل والتدريس والبحث والتأليف من صوغها —أي هذه المنابع والأبعاد– في كيان فكري برهن على كثير من التناسق والتوازن. هكذا يكتشف محمد عابد الجابري، في نصوصه، جماع تجربته الطويلة في المسؤولية التربوية والبحث التراثي والعمل السياسي، أي بعبارة أخرى أن المرء، وهو يقرأ كتبه، كثيرا ما يجد نفسه إزاء دارس متضلع في التراث يجاهد من أجل اكتناه مخزوناته وفهمها وتقديمها وتحليلها ... ونقدها، مادام الهاجس الفكري الرئيسي الذي يحرك باحثنا يتمثل في تأسيس نظرية "نقدية" عربية، تقطع مع تقاليد الاجترار والترجمة والتلفيق الفكري الذي يسم أغلب الكتابات العربية على امتداد هذا القرن. فعابد الجابري، وهو يتناول المسألة الثقافية يواجهها بثقافة متجذرة في التراث، عالمة بـــ "رأسمال رمزي" تعود على قاموسه ومعانيه وشخوصه ورهاناته المختلفة.

وبقدر إطلاعه على أمهات كتب التراث، لا يتوقف الجابري على متابعة —قدر مستطاعه– ما يستجد في الفكر الغربي المعاصر. فاحتكاكه بنصوص الفكر الفلسفي الغربي، على مستوى القراءة والعرض والتلقين، جعله يهتدي، منذ ثلاثة عقود إلى أهمية الدرس الإبستمولوجي والمحاكمة النقدية للمناهج والمفاهيم. فهو لم يكن يقدم خلاصات المعرفة الفلسفية والنظرية الغربية للطلاب فقط، لأنه جعل منها زادا فكريا يقوي به أدواته المنهجية في دراساته وتآليفه.

من هنا انشغاله المتواصل بالقضايا البيداغوجية والتربوية. فالجابري، حتى وإن تعرض لأكثر المنظومات والمؤلفات الفكرية تعقيدا وصعوبة، فإنها تتحول، بواسطة أسلوبه السلس وهاجسه التربوي، إلى نصوص قابلة للفهم والاستيعاب. هل لتجربته الصحفية دور في صقل قلمه وصواب جمله ووضوح أفكاره؟ لاشك عندي في ذلك، خصوصا وان الجابري قرر، منذ

البدء، أن يجعل من الكتابة تعبيرا عن قضايا عامة بدل حصرها فيما يسميه بـــ "المناسبة الشاعرية".

احتهادات الجابري، بالإضافة إلى ما تقدم، تكشف عن كائن سياسي بارز ينفلت، أحيانا، من عقال صرامة التحليل العقلاني النقدي للنصوص ويثور في وجه المعرفة الخالصة ليدعو إلى اتخاذ الموقف وإصدار الحكم. ولأن الجابري خبر العمل السياسي، المغربي والعربي، من موقع المسؤولية، بما يستدعي ذلك من إطلاع على آليات اتخاذ القرار والمناورة والتفاوض والصراع، وبما يفترض ذلك كله من اختيار الكلام المناسب في الظرف المناسب، وحساب الربح والخسارة في كل مواجهة يقتضيها العمل السياسي، لأنه خبر الشأن السياسي، فإن مشروعه النقدي، في كليته، لا يخلو من حضور الجابري السياسي في كثير من مستوياته واستنتاجاته.

شخصية فكرية تتركب داخلها المطلع على التراث، المتابع للفكر المعاصر، المسكون بهاجس البيداغوجيا، والخبير بشؤون السياسة. مستويات أربعة تحضر، في كل مرة، بشكل متفاوت، في ثنايا نصوصه، حتى وإن تعلق الأمر بأكثر كتاباته تجريدا، وهو ما يعمل الجابري على تلافيه على كل حال.

يتقدم إلينا مشروع الجابري بكونه مشروعا نقديا. ومطلب النقد، عنده، مرتبط عضويا بمشروع النهضة، لكن "غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به مفكرو الجيل السابق قد جعله يبقى مشدودا إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألح في تبنيها، كما أن غياب نفس النقد في مشروع "الثورة أو النهضة" الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى على الرغم من كل الألفاظ والعبارات الجديدة التي نتحدث بها عنه امتدادا لنفس المشروع السابق، مشروع "النهضة" التي لم تتحقق بعد"[1].

يندرج المشروع النقدي للجابري ضمن المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي الإسلامي "قراءة جديدة"، أو البحث النقدي عن الأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية. غير أن تفكير الجابري يتقدم، منهجيا، بأنه غير مرهون بمذهب إيديولوجي مسبق يملي عليه قراءاته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة، أو على الأقل، لا يعلن عن ذلك بشكل واضح. وهذه الملاحظة لا تعني أن الجابري

غير متورط في الإيديولوجية والسياسة. فهاجسه المركزي الموجه لأعماله يتمثل في الكشف عن المكونات والأسس المعرفية الذي يستند إليها "العقل" العربي، سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر، معتبرا أن "نقد العقل جزء أساسي أولي من كل مشروع للنهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى. ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه".

وعلى الرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الإبستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه بميدان "إبستومولوجيا الثقافة"، أو تحليل الأساس الإبستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي، فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليله الأبعاد التاريخية والإيديولوجية، لاسيما أنه يدعو، بشكل صريح، إلى "تدشين عصر تدوين جديد" وإلى " الاستقلال التاريخي التام" للذات العربية وإلى "عقلانية نقدية".

وقد أوصل المنهج التحليلي النقدي، الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي أنتجها العقل العربي، إلى القول بأن "العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إمَّا في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة —ولا نقول في إنتاجها— هي المقارنة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"[2].

المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري لا يمكن أن لا يذكِّر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعملي. نحن إذ نسجل هذه الملاحظة، فللإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم، في ظل ظرفية تاريخية وفكرية محددة، يستهدف محاكمة آليات العقل، يرتبط أساسا بمطلب نهضوي ويتغيًا إشاعة الأنوار.

يقول الجابري بالتحرر من التراث "بتحقيقه وتجاوزه وبالتحرر من الغرب" بالدخول مع ثقافته "في حوار نقدي" وبممارسة "عقلانية نقدية" على النصوص والأشياء والعلاقات، وبإعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلانية والوجودية كي تتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: "مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد

من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورها وتعيد فينا زرعها"[3].

لا يجب أن يفهم من هذا الكلام أننا نعبر عن حماس ساذج للمجهودات الفكرية لمحمد عابد الجابري، ذلك أنه يبدو لنا أن الأطروحة المركزية التي ينطلق منها لا تختلف كثيرا عن تلك التي صاغها عبد الله العروي في **"الإيديولوجية العربية المعاصرة"**. صحيح أن للظرفية السياسية والفكرية والعالمية التي كتبت فيها "الإيديولوجية العربية المعاصرة" لا تشبه بالضرورة، الأوضاع التي شهدتها الثمانينات والتي عمل فيها الجابري على كتابة مشروعه النقدي. صحيح كذلك أن تكوين الرجلين واختصاص كل واحد منهما وتجاربهما وعلاقتهما بالتراث والتاريخ والفكر الفلسفي والسياسة تختلف بين العروي والجابري. لكن إشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل بشكل من الأشكال، إلى المرجعية الأنوارية. فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استنادا إلى عقل نقدي. والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطي التأخر التاريخي وتحديث مؤسسات الدولة وتنظيم مجال عمومي حر ومبادر.

وإذا كان عبد الله العروي يحدد مجهوداته النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي والعربي، فإنه، في مقابل ذلك يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول بإدماج ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة. وبالرغم من أنه منذ **"الإيديولوجية العربية المعاصرة"** إلى الآن وهو يهتم بمسألة التعبير والكتابة بل ويلجأ أحيانا، إلى الحكي الروائي[4]، فإنه مع ذلك يؤكد في نصوصه النظرية على نزعة عقلانية صارمة، بل ويدعو إلى تبني العقلانية بدون أي تنازل للتيارات المناهضة لها.

إذا كان عبد الله العروي يلتجئ، أحيانا، إلى الأفق الروائي في ممارسته للكتابة، فإن محمد عابد الجابري، حين يؤطر اجتهاداته النظرية والسياسية ضمن عقلانية ذات طموح أنواري، فإنه يستبعد كل اهتمام بالفن ومجالات المتخيل الإبداعي. فهو يرى أن كتاباته وهمومه الفكرية منصبة أساسا على الكليات. "والعمل الذي أقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات. الجزئي بالنسبة لي هو طريقي إلى الكلي، وأعتقد أن الذي يكون هدفه هو هذا أو شغله في مرحلة من حياته هو هذا، فإنه لا يستطيع أن يعيش الجزئي من أجل الجزئي، لأن الفن هو أن تكتشف الكل في الجزء.. وبالتالي فإن ما يتعلق "بالفلكلور"، أو

بالخرافة لا أهتم فيه. الأنتربولوجيات أو ما تهتم به الأنتربولوجيا ليس من ميدان اهتمامي. اهتمامي خاص بالثقافة العالمة، أي الأبستمولوجيا، العلوم، التفكير العلمي، سواء أكان في هذا الميدان أو ذاك"[5].

إلحاح الجابري على إعطاء الأولوية للأبعاد الابستمولوجية في نقده للعقل العربي واستبعاده للتعبيرات الفنية والجمالية في الثقافة العربية وعدم اهتمامه بالجوانب اللاواعية أو المتخيلة في الممارسة السياسية، لم تمنعه من إدخال بعض التعديلات على توجهه المنهجي في كتابه الثالث من مشروع نقد العقل العربي: "العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته"، بل أكثر من ذلك فإن انخراطه في دراسة موضوعات العقل السياسي وتجلياته أملى عليه ضرورة إدخال مفاهيم وأدوات تحليلية لا تستجيب لمقتضيات الضبط العقلاني الصارم، مثل "اللاشعور السياسي" و"المخيال الاجتماعي"...

قد يقال بأن المنظور الذي ينظر منه الجابري إلى موضوعات "العقل السياسي" تحكمه كذلك اهتماماته الابستمولوجية والدقة العقلانية، كأن يعتبر مثلا بأن العقل السياسي هو "عقل" لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه "مبادئ" وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو "سياسي" لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها "[6]. هذا التوجه ممكن، داخل الدراسات السياسية، بوصفه يندرج ضمن التصور العقلاني للعمل أو البحث السياسيين، لكن السياسة بمعناها الإجرائي التاريخي لا تخضع دائما لشروط العقلنة الفكرية ولمبادئ ومقاييس النظر المنطقي. والجابري نفسه اهتدى، أو اضطر، إلى استعمال مفاهيم تنتمي إلى مجالات التحليل النفسي وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا، باعتبار أن هذه الحقول تهتم بدراسة ظواهر نفسية، فردية أو جماعية، وحالات واختلالات اجتماعية مرضية في هذا المجتمع أو ذاك. فبمجرد ما تلجئ إلى اللاشعور والمخيال، فإنك، بالضرورة، تخرج عن مقتضيات الضبط الفكري العقلاني، ولاسيما الديكارتي والأنواري. قد تدرس بطريقة عقلانية تعبيرات المتخيل، أو تجعل ما هو واع ينتقل إلى مستوى الفهم الواعي، ولكن لاعقلانية المتخيل وهذيان اللاوعي يفترضان مقاربة متعددة الاهتمامات. يقول الجابري في سياق حديثه عن المخيال الاجتماعي: "إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأسمالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو

بن كلثوم وحاتم الطائي وال ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبو زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر و"المارد العربي" والغد المنشود... الخ إلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه "السلف الصالح" خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي... الخ"[7].

خزان رمزي هائل. يتقاطع فيه المتخيل بالواقعي، الرمزي بالاجتماعي، ويتشابك فيه الأسطوري بالسياسي في شكل تصورات ومواقف تفرض على الباحث التنازل قليلا عن صارمة هذه الرموز والمرجعيات. ويمكن القول بأن عابد الجابري، بعدما كان متشددا في استبعاده لمجال الأنتروبولوجيا، حقق انفتاحا ملحوظا على مختلف حقول العلوم الإنسانية بسبب كون موضوعات العقل السياسي تستدعي ذلك. فمجالات المتخيل الاجتماعي ليست مجالات لاكتساب المعرفة كما هو الشأن بالنسبة للنظام المعرفي، لأنها مجالات القناعات ومختلف أشكال وتجليات الإيمان وهكذا: "إذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجية السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية"[8].

وإذا كان الجابري قد دشن اهتمامه بأشياء المتخيل في دراسته عن **"العقل السياسي العربي"** فإن هذا الاهتمام بقي مقتصرا على الأزمنة الوسيطة ولم يشمل ما يجري في اللحظة المعاصرة من تحولات وتظاهرات سياسية. وبحكم أنه يبحث عن "بنية" العقل العربي السياسي التي لخصها في ثالوث: القبيلة، والغنيمة والعقيدة، أثناء تحليله لمختلف الوقائع والنصوص السياسية منذ بداية الدعوة إلى تأسيس الدولة الإسلامية في الفترة الوسيطة، فإن الظواهر السياسية الراهنة، سواء ذات النزوعات الليبرالية، القومية أو الإسلامية تفترض بحثا آخر يستنطق حقيقة ما أسماه بــ "عودة المكبوت" لكن على أساس إدخال قدر من النسبية على الفهم الأنواري للعقلانية والابتعاد قليلا عن التعامل الجوهراني مع مقولة "العقل" العربي.

أمام تحدي الوقائع يضطر الباحث العقلاني إلى الانتقال من إطار المتون والنصوص، بما تسمح به من إعادة بناء نظرية لمختلف أشكال عقلانيتها الموجودة في لغتها وبنائها، إلى مجالات المتخيل والواقع، بما تستدعيه من جهد فكري متعدد الاهتمامات، ومن تركيب نظري يختلف عن تلك التي توفره النصوص.

الهوامش:

[1] محمد عابد الجابري؛ الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية، نقدية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1982، بيروت، ص 13

[2] محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي؛ دار الطليعة، الطبعة الأولى؛ 1984، بيروت، ص 5

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية، نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء،، 1986، ص 585

[4] كتب عبد الله العروي حتى الآن مجموعة روايات منها: "الغربة" و "اليتيم" و"الفريق" و"أوراق" ويتساءل عبد الله العروي: "لماذا أكتب روايات؟ يعني هل هناك ضرورة؟" ويجيب: "هناك فعلا ضرورة، لأنني أحس أن هناك مشاكل أتناولها بالتحليل المبني على العقل، أكان في مجال الإيديولوجيات أو في ميدان البحث التاريخي. ولكن هناك أيضا مظاهر أخرى في الحياة لا تخضع لقوانين العقل. أولا: حين أريد أن أخضعها للعقل، لا أتمكن من ذلك، ثم من ناحية أخرى لا أرغب أن أدخل فيها مشاكل العقل، لأنها إحساسات، صعود مباشر للأشياء، مواقف.. وأؤدي إلى القارئ بكيفية مباشرة، هذا الشعور، دون أن تكون هناك وساطة العقل" حوار مع عبد الله العروي: مجلة الكرمل العدد 11 ضمن ملف عن الثقافة في المغرب ص 170.

[5] محمد عابد الجابري: حوار مع مجلة الكرمل، عدد 11، ص 164.

[6] محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء،ص 5

[7] نفس المرجع، ص 13

[8] نفس المرجع السابق، ص 13

الفصل الثالث

نيتشه والجابري

أو في الاستعانة بورثة نيتشه من أجل نقد نيتشه

عبد الرزاق بلعقروز

جامعة فرحات عباس سطيف/ الجزائر.

ليس من مقاصد هذه اللّفتة كما يتبدّى للوهلة الأولى من العنوان، استخراج التّقاطعات بين نيتشه والجابري، ولا تقديم تحليلية توصيفية للمسلكية النّقدية التي مارسها الجابري على نيتشه؛ إنّما التّنبيه إلى خصوصية منهجية في كيفية تنزيل الجابري للفكر الغربي في صلب مساءلاته النّقدية، وطريقة التعاطي معه، فاللّفتة هنا منهجية في أساساتها.

إن الانتهال المُكثّف الذي طَبَعَ إنتاجية الجابري من المفاهيم والأدوات التّحليلية والنّقدية من معجم ميشيل فوكو النّقدي Michel Foucault (1929- 1926) قد جعله يقرأ الفكر الغربي بالاستناد إلى هذه المعطيات المنهجية، ويدفع بها فضلا عن نقد العقل العربي إلى واجهة الفكر الغربي، من أجل الإبانة عن إندراج أفكار أو رؤى فلسفية ضمن نظامها المعرفي المحكوم بظرفيته التّاريخية والرُّوح المعرفية التي تخلّق في رحمها، أو بتخريج نظري : مُمارسة النّقد الدّاخلي على الفكر الغربي.

إن معقد الطّرافة لدى الجابري في هذا المقام، هو الاستناد إلى المعجم النّقدي عند فوكو من أجل نقد البرنامج الأخلاقي أوالتشريح النّقدي للأخلاق، الذي أدخله نيتشه إلى صميم مُشكلات القيمة، بما يعرف بجينيالوجيا الأخلاق أو كتابة الوجه الآخر، والتاريخ المنسي من القوانين الأخلاقية، فالجابري عَقَدَ صلة نقدية مع "السائل الكبير"، واعترض على المفهوم الذي بلوره نيتشه للقيمة، والنّقد الذي وجّهه إليها، كاشفا عن محدودية هذا النّقد، ومن أنه ليس إلا صدى لقضايا عصره، وغضبة ثائرة لا تفكر خارج إبستيمي عصرها، ومُحمل المعارف اللاّشعورية التي كانت مهيمنة وتمارس سطوتها. وبهذا فإن مدار الإشكال في هذا المقام الذي نريد فيه أن نُنبّه إلى مسلكية مخصوصة عند الجابري في النّقد، هي مسلكية النّقد الدّاخلي للفكر الغربي، والاستعانة بثوراته المعرفية من أجل نقده، والإبانة عن

نسبيته وحدوده. و في النّقد الذي بلوره الجابري لنقد القيمة عند نيتشه شاهدا أمثل على هذه الوصفة التّحليلية النقدية، وهذا بخلاف النّقد الخارجي للفكر الغربي، الذي يموضع ذاته ضمن مسافة معرفية أو نسق ثقافي مُباين في مرجعيته ورؤيته للعالم، فالمكسب الجميل في قراءة الجابري النقدية لنيتشه، هو تفحير نسق الفكر من الداخل، والإطاحة بمرتكزاته التي أمدّته بنسغ الحياة وكوّنت شرط إمكانه.

1- ما الذي يجعل الاهتمام بنيتشه يتكاثر في الفلسفة المعاصرة؟.

إن الجابري سيفتتح الجبهة النّقدية مع نيتشه في فلسفة الأخلاق، هذه الجبهة النقدية مَعْقِدُ الطّرافة فيها أنها تنتقد نيتشه متوسّلة بأدوات مفهومية مُستخرجة من الجهاز المنهجي لدى ميشيل فوكو، الوريث القوي لنيتشه على صعيد الرؤية والمنهج، لأن هناك توظيفا مفهوميا إجرائيا مكثفا أحدثه الجابري مع مفردات ميشيل فوكو، هذا التوظيف وضع له قوانينا وضوابط من أجل اكتساب المشروعية، حيث أن عملية استخراج المفاهيم وتشغيلها " تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة-في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد"[1]. والجابري في هذا المقام التّحليلي استعان بمفهوم الابستيمي من أجل إدخال نيتشه إلى النّظام المعرفي الذي مثّل شرط إمكان انبثاق فلسفته وبالتالي فهو صدى للثقافة العلمية المهيمنة في عصره.أما الأخذ بمفاهيم ميشيل فوكو والتنويع من استخداماتها من أجل إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي وكشف بُنى العقلانيات المستبطنة في الممارسات المعرفية والتمييز بين الإيديولوجي والابستمولوجي كوحدات تحليل وتفسير؛ فإن الأخذ بها يختلف عن المقصد الذي نبتغيه في هذا المقام.*

فمدار رصدنا هو نقد " الجابري" للآليات التي بلورها نيتشه في نقد الأخلاق، ويبدو أن مبررات اهتمام الجابري بهذه المشكلة أي مشكلة الأخلاق عند نيتشه عائد إلى مُبرّرين اثنين:

- أولها: العودة القوية إلى الأخلاق في مباحث الفكر الفلسفي المعاصر ف" من الظواهر اللاّفتة للنّظر في الفكر الأوروبي المعاصر، وبالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بالأخلاق والقيم، فمنذ عقدين من السّنين والأصول ترتفع، أصوات الفلاسفة و المفكرين والعلماء وبعض السّاسة، لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما يستجد على الساحة، سواء في ميدان العلم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد"[2]، ولا أحد ينكر الأثر الكبير الذي تركه نيتشه في إشكاليات الفكر الأخلاقي، بسبب المنهج الجينالوجي النقدي الخطير الذي طوره من أجل نقد القيم الأخلاقية وأيضا عنف هذا النقد والنتائج الخطيرة على القيم الإنسانية التي أفرزها، أي إحلال عصر الفراغ، الذي " يولد من المرض الحديث الذي يتمثّل في توغّل العدمية التي تعني وفاة الإله. ينبغي أن تأخذ في الحسبان أيضا نهاية

الحكايات الكبرى والإيديولوجيات: ابتداء من نهاية الستينات بدأت خطابات شرعنة الواقع التي تتحكم بالفكر تندثر تدريجيا.... هكذا ظهر الشك في القيم .أخيرا من التحولات التي زعزعت أسس عالمنا، نشير إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر، ولّدت التكنولوجيات الحديثة أخطارا وخوفا مسّ حتى كينونة الإنسان"[3]. ويبدو أن زرع الشك في القيم وإعلان موت الحكايات والتشريع لمنظومة أخلاقية دون إلزامات ولا أوامر، يبدو أن نيتشه هو المسؤول عن ترويجها وإدخالها إلى دائرة الاهتمامات الفلسفية، هذا ما أبصره الجابري عندما قال " في هذا الجو الذي سادت فيه النّزعة العلموية ظهر نيتشه الفيلسوف الذي اشتهر بنقد جذري للأخلاق، وهو نقد يتطلّب منا وقفة خاصة "[4] .

ثانيها- الاحتفائية الاستقبالية الكبرى التي أضحى نيتشه يحظى بها راهنا، وقد لاحظ الجابري هذا الاهتمام المُضاعف بفكر نيتشه. فبرأيه أن الحديث قد كثر " في السّنين الأخيرة في أوربا عن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Nietzsche (1844-1900) وتردّد صدى ذلك في الفكر العربي، لقد اشتد الاهتمام بفكر هذا الفيلسوف بوصفه إحدى المرجعيات الرئيسية التي تؤسس خطاب " نقد الحداثة"، والمقصود أساسا نقد عصر " فلسفة الأنوار" :عقله وفلسفته ووعوده ".[5]

إن الجابري هنا قد عقد هذه المساءلة مع نيتشه مدفوعا بذينك المبرّرين؛ أي العودة القوية للظاهرة الأخلاقية من جديد، أي موضوعة نيتشه المركزية، وهذا الاستقبال بصورة لا سابق لها لنيتشه راهنا، ونلاحظ هنا في قولة الجابري المقتبسة أن الفكر العربي أيضا له حظ في هذا الاستقبال، والسّبب أن كلا الثقافتين تعيش أزمة في تطورها " الثقافة الغربية" أم في تخلُّفها " الثقافة العربية"، ولكن الفارق بينهما هو في النّسق الحضاري وما ينتهجه من مناهج في إعطاء دلالة للعالم، وحقيقة المقاصد التي تنوي كل حضارة بلوغها.

2- كيف أن فلسفة نيتشه صدى لابستيمي عصرها!

لن يستنكف الجابري عن وصف نيتشه بالفيلسوف الأديب المساجل؛ ولن يستنكف أيضا عن تسييج فكره داخل الحقبة العلمية التي ينتمي إليها تمهيدا لإيقاعه في إحراج فخ الابستيمي الذي يفكر في إطاره " فهذا الفيلسوف ينتمي إلى عصره، النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لقد انخرط بقوة وعنف، وحتى الأعماق، في إشكاليات عصره، يتجلى هذا ....في تأثره بالاتجاهات الوضعية العلموية التي كانت سائدة فيه، الاتجاهات التي أعلنتها ثورة على التفكير الغيبي والميتافيزيقي وأرادت أن تفسر كل شيء ب" العلم" و" الطريقة العلمية" التي تتعامل مع جميع الموضوعات كظواهر لاشيء وراءها، وليس كجواهر ولا ك"أشياء في ذاتها" بما في ذلك الدين و الأخلاق. "[6]، وبالفعل؛ فإن القرن التاسع عشر كان يعرف بقرن الثقافة العلمية، ونيتشه نفسه تُسمّى المرحلة الثانية من مراحل تفكيره

بالمرحلة الوضعية، مرحلة " ذكاء المنهجيات العلمية، التي لن تسمح للخرافة والعبث بالعودة مرة أخرى أو السيادة من جديد"[7]، و مقصد الجابري من هذا التأطير العلموي واضح وجلي " من هذه الجهة يمكن القول بدون تردد إن نيتشه كان محكوما ب"ابستيمي" النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نقصد بذلك النظام المعرفي المؤسس على الوضعية والنزعة العلموية... ومن هذا المدخل يمكن أن نفهم، ربما بصورة أسهل وأبسط، المنحى العام لتفكيره، وبكيفية خاصة نقده للأخلاق، وهو ما يشكّل أهم وأقوى عناصر فلسفته"[8].

إن هذه العبارة تتجاوز مستوى التوصيف؛ وتستبطن داخل مضامينها التوجيه والتقييم، فكون نيتشه محكوما بالنّظام المعرفي لعصره لفتة إلى الانجذاب نحو شكل من أشكال الجبرية والهيمنة الفعلية لهذا النّظام على ذات الباحث، بخاصة وأن اللاّشعور المعرفي بالمعنى الذي ركّبه فوكو يحيل إلى هذه الدلالة، وجرى توظيفه لدى الجابري في مساءلته للعقل العربي بنية وتكوينا، وجاء في تعريف هذا النّظام المعرفي Epistémè أنه " جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية مّا بنيتها اللاّشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي : النّظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاّشعورية"[9]. وإذا كانت مفردة النّظام المعرفي وحدة تحليل استخدمها الجابري لفهم المنحى العام لتفكير نيتشه فبأي معنى هو منخرط فيها ابستيمي عصره؟

يقدم الجابري إجابة تتوافق وأفق القراءة التي اتخذها تجاه نيتشه في نقده الجذري للأخلاق :" إن نيتشه صريح في انخراطه في النزعة العلموية السائدة في عصره، انخراطا نقديا في الغالب ولكن دون أن يخرج عن إطارها العام [10]. والأدلة على هذه الحقيقة نَرْصُفُهاَ تواليا :

1- إن النّقدية الجذرية للأخلاق عند نيتشه؛ تقول ومن دون مواربة بضرورة كسب مساعي الأطباء و الفيزيولوجيين، من أجل تشريح الأخلاق المبثوثة في التاريخ والممارسة، وذلك بعد تحويل العلاقة بين الفلسفة والفيزيولوجيا والطب إلى علاقة تبادل ودي ومُثمر للأفكار، يقول نيتشه " يجب قبل كل شيء أن يتم توضيح وتفسير كل جداول القيم وكل أوامر يجب عليك، التي يتحدّث عنها التاريخ و الدراسات العرقية، وذلك في جانبها الفسلجي، قبل أن نحاول تفسيرها بواسطة علم النفس، ويجب، علاوة على ذلك، أن نخضعها لاختبار طبي.[11]. وهذه الدعوة إلى كسب هذه المساعي عرض على انخراط نيتشه في علموية عصره.

2- إنكار إطلاقية القيم ونسبيتها في الآن نفسه، والنّظر إليها بوصفها ظواهر تأويلية إنسانية، تابعة للتغيّر الذي يلحق دوافعها الفيزيلوجية والبيولوجية والاجتماعية يقول نيتشه " إذا كانت هناك أخلاقا مطلقة، تقتضي طاعة مطلقة للحقيقة، فإننا والآخرون لا نملك إلا أن نموت من هذه الحقيقة

nous aurions à mourir de cette vérité، لهذا أنا مهتم بتهديم الأخلاق إذا أردنا قوة الحياة والسمو لها... يجب أن نتناسى جميع الوصايا مُطلقا، للإنسان الذي يعيش حياة طافحة بـالقوة "[12]

3- من الدلائل أيضا على هذا المنحى العلموي لنيتشه على غرار فلاسفة عصره في توسلهم بالمعجم البيولوجي في التفسير، النّظر إلى الأخلاق " في مجموعها [على أنها] ليست سوى لغة تعبر عن الأحوال النفسية تعبيرا رمزيا، والأحوال النفسية ذاتها ليست سوى لغة رمزية تعـبر عـن الوظـائف العضوية في جسم الانسان. الأخلاق إذن تجد أساسها في الفيسيولوجيا، أي في وظائف الأعضاء، أي في الطبيعة "[13] . أو بعبارات المعجم الجينيالوجي الذي يصف الأخلاق الواهنة بـالقول " المهـم أن الأخلاق هي مِتْراس rempart، أداة دفاع، في هذه المعاناة، علامة على نمو غير متكامل للإنسـان "[14].

إنها علامات كبرى على انغماس نيتشه في الثقافة العلمية المهيمنة على العصر الذي ينتمـي إليه، عصر تفصيل الكون على طراز نيوتن، وعصر تفصيل الانسان على مقاس داروين، هذا الانغماس هو برأي الجابري " انخراط واضح في الداروينية التي كانت لها الكلمة العليا في عصره، الداروينية التي تقول بالصراع من أجل البقاء وبالإصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح"[15].

هذه هي إذن مخصوصية القراءة التي أراد الجابري لها، أن يُفَسر المنحى العام لتفكير نيتشـه بعامة، ونقده للأخلاق بخاصة بماهي العنصر الأقوى في فلسفته، إنها قراءة مَعْقِدُ الطّرافة فيها أنها تَنْتَهِلُ من ورثة النيتشوية أنفُسهم من أجل نقد نيتشه نفسه، أي من ميشيل فوكو وأدواته المفهومية، التي بدى لنا منها فكرة الابستمي أو النّظام المعرفي، حيث جاء في حد هذا المفهوم كمـا بلـوره فوكـو في " الكلمات والأشياء"، وفاصلا إياه عن تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم، أنه " دراسة تجهد في العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف و النّظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونـت المعرفـة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكّنت أفكار من الظهور، وعلوم مـن التكـوُّن وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكّل وربّمـا كـي تنفـرط بعـد ذلـك وتتلاشى"[16]، وهذه المواصفات البحثية طبقها الجابري في مقاربته على المُساءلة النيتشوية، حيث أراد أن يبيّن لنا، بأن ثمة خلفية أو قبلية تاريخية أخرجت نقد نيتشه إلى الوجود هي النّظام المعرفي أوقرن الثقافة العلموية وسيادة الذّهنية الوضعية، وما هذا الاهتمام بفكر الرحل سوى نسيان لهذا النّظام الذي تكونت وتخلّقت فيه رؤاه، وإنه من المُجْدِ اليوم أن تنفرط وتتلاشى هذه الفلسفة كيْما تحل محلّها رؤى أخرى "

حيث المعارف منظورا إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية، أو إلى صورها الموضـــوعية... وتُظْهِرُ هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها "[17].

إن قراءة الجابري لنيتشه إذن، يهيمن فيها المنحى النّقدي والرافض للنّقد الأخلاقي الذي طوّره، غير أن هذه القراءة لم تنفتح على فلسفة نيتشه برمتها، و لم تركّز إلا على فترة واحدة من فترات التطور الفلسفي لفكر الرحل؛ أي فترة تأثر نيتشه بالإتجاهات الوضعية في عصره، والنّظريات البيولوجية التي جهّز معجمها النقدي في حربه على قيم الانحطاط. إن الترحيب الكبير بالعلم مع نيتشه لم يـــدم طويلا؛ فقد أحل محله الفن واللّغة الذوقية الصّوفية، وصار العلم تأويلا نسبيا للأشياء وإذا ماوصل إلى مرتبة تهديد الحياة فهو باطل وفاقد للقيمة، فالحياة ليست مجرّد قوانين علمية تلوكها المخابر وأنظمـــة المعرفة التجريبية، فضلا عن أن الجابري هنا يشبه " سلامة موسى" في ربط التحليل العلمي للمشـــاعر الأخلاقية والبديل عن أخلاق الضّعف أي أخلاق القوة التي يجسدها الانسان الأعلى بنظرية التطور عند داروين، علما أن نيتشه صرّح أن التطور لا يؤدي دوما إلى انتخاب الانسان القوي، فقد يـــؤدي إلى العكس تماما مما تنادي به الدّاروينية أي هيمنة الضعفاء على الأقوياء، فالانسان الأسمى نتـــاج جهـــد تربوي قوي لا تأتي به نظرية التطور ولا الديالكتيك الهيجلي، أخيرا؛ يبدو أن الجابري حريص علـــى الحفاظ على التمييز بين العقلاني و اللاّعقلاني بالانتصار للأول، وحريص على التمييـــز أيضـــا بـــين الإيديولوجي و الابستمولوجي، بالانتصار للثاني، ولما كان نيتشه معاديا للعقـــل ومُمجـــدا للغريـــزة اللاّعقلانية ورافضا قيم الديمقراطية التي أتت بها الحداثة إلى العالم؛ فإن هذا مما لايستسيغه ذوق الجابري النّاهم بالابستمولوجيا العلمية و التأسيس العقلاني للنّهضة العربية وتبيئة قيم الديمقراطية الحديثة.

الهوامش:

[1] محمد عابد الجابري. **المُثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995 ص14.

* للاستزادة حول مناحي الاستمداد والتأثير التي أنشأها الجابري مع ميشيل فوكو أنظر: الزواوي بغورة. **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر(الجابري–أركون–التريكي– صفدي)**، دار الطليعة، بيروت، 2001، من ص 42 إلى 65. ويعقد المؤلف لأوجه الموافقة والمخالفة بين تصور وممارسة ميشيل فوكو لمفاهيم : الخطاب، الابستمية، مفهوم السلطة، وتوظيف الجابري لها.

[2] محمد عابد الجابري. **قضايا في الفكر المعاصـــر، (العولـــة– صـــراع الحضـــارات– العـــودة إلى الأخـــلاق– التسامح...)**مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1997، ص 35.

[3] جاكلين روس، **فلسفة الأخلاق المعاصرة**، ضمن كتاب: جون فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، ترجمة إبـراهيم صحراوي،ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الجزائـر، بـيروت، الإمارات العربية المتحدة؛ 2009، ص 265.

الجابري. **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص 45. [4]

الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق. [5]

المرجع نفسه، ص 47. [6]

نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة حسان بورقية، ج1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، الشذرة 635، ص 243.[7]

الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص 38. [8]

محمد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي** ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2009، ص 37. [9]

الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص 48. [10]

نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 2000، المبحث الأول، ص 45. [11]

[12] Nietzsche, **LA Volonté de puissance** tom 1, Trad. G. Bianquis. N R F Gallimard, Paris 1948. p. 439, 137:

[13] الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص 51.

[14] Nietzsche,**la Volonté de puissance** tom . Op. Cit. p 441, p.137

[15] الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص 51.

[16] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990ص 25.

المرجع نفسه، ص 25.

الفصل الرابع

محمد عابد الجابرى
وتصورات مهمة فى فلسفة العلوم

ماهر عبد القادر محمد علي
جامعة الإسكندرية/ مصر

يعدّ الاهتمام بدراسات فلسفة العلوم في الجامعات العربية حديثاً إلى حد ما ، إذا ما قورن بالدراسات الفلسفية الأخرى. وقد أسهم الجابري فى هذا المجال بصورة ملحوظة ومهمة منذ ما يزيد على الربع قرن بدراسة مهمة فى محاولة التعرف على فضاء هذه الدراسات وجوانبها المختلفة . نقدم فى هذا الصدد إلماحة سريعة عن فلسفة العلوم ، ثم نبين بشيء من التوضيح موقف الأستاذ الجابري من نقطتين هما :فلسفة العلوم والفلسفة العلمية .

فلسفة العلوم : التطور والأبعاد

يمكن تلمس البدايات الأولى للاهتمام بدراسات فلسفة العلوم على الصعيد العالمي بصفة عامة منذ أوائل الأربعينيات إذ انعقد أول مؤتمر دولي لفلسفة العلوم في باريس عام 1935، وظهرت فيه تسمية هذا المصطلح بصورة محددة وتداولها العلماء والفلاسفة بفاعلية منذ ذلك الوقت. ولما كانت الفترة التي ولد فيها هذا العلم (الجديد –القديم)، أقصد فلسفة العلوم، غلب عليها طابع التطورات العلمية المتلاحقة، والاكتشافات التي تميزت بدقتها وتعقيدها عن مثيلاتها التي زخر بها القرن التاسع عشر، فقد انعكس هذا بالضرورة على موضوع فلسفة العلوم الذي كثيراً ما يتصف "بالحداثة" و "الصعوبة" و "الدقة".

والتطورات التي شهدها الفكر العلمي منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، عجلت بولادة أفكار علمية وفلسفية تصلح لأن تشكل المحور الأساسي في دراسات فلسفة العلوم. فنحن ننظر

عادة للعصر الحديث في بداياته على أنه عصر النهضة العلمية واستقلال العلم عن الفلسفة. ومع أن تاريخ الفكر الإنساني يعبر عن وحدة متصلة، فإن النظرة للنهضة العلمية في مطلع العصر الحديث ذات طابع خاص جدير بالتأمل والفهم. لقد كانت أول بوادر التحديد العلمي حين نشر العالم الفلكي الرياضي "جوهانس كبلر" (1571- 1631) أبحاثه في علم الفلك شارحاً نظرية كوبرنيقوس الفلكية[1] مصححاً فكرته عن مدارات الحركة التي كشف- بعد العمليات المتتالية من الملاحظة والاستنباط- أنها مدارات بيضاوية مما جعله يضع قوانينه الثلاثة المشهورة في علم الفلك التي اعتبرت بمثابة ثورة علمية حقيقية. وفي الفترة نفسها تقريباً استطاع، جاليليو" (1564- 1641) أن يحدد قوانين حركة الأجسام الساقطة التي كشف أنها تخضع لقانون السرعة المتزايدة وليس لفكرة الثقل الأرسطية[2].

وتلاحقت التطورات واستبصر "فرنسيس بيكون " (1561- 1626) عقم المنطق الأرسطي، وعدم ملاءمة القياس لإنجاز أغراض البحث العلمي، فكان أن وضع "الأورجانون الجديد" (1620) منطقاً جديداً ليؤسس به نظرية المنهج التجريبي[3].

وانعكست بواكير الفكر الجديد على الأبحاث، إن في المجال العلمي أو الفلسفي، وجاء ديكارت (1596- 1650) ليكشف عن تطورات أخرى مهمة في مجال الفلسفة، فأصدر كتابه "المقال عن المنهج" (1637) ليحدد به شباب الفكر الفلسفي بعد العقم المذهبي الذي أصاب الفلسفة في العصور الوسطى[4].

هذه التطورات، "الثورات العلمية"، حدثت في أقل من نصف قرن من الزمان (1602 – 1637)، فكان أن تميز القرن السابع عشر بأنه عصر التفكير في "المنهج" method سواء في الفلسفة أم الفلك أم العلوم الطبيعية. ومع أن حركة العلم أخذت تسير بخطى واسعة نتيجة لاكتشافاته المتعددة، وللتطبيقات العلمية الملموسة، التي كشفت النقاب عن ثورة صناعية كبرى في القرن الثامن عشر، مما جعل الناس يثقون بالعلم ونظرياته؟ إلا أن الفلسفة ظلت على مقربة من العلم ترقب تطوراته ونظرياته وتطبيقاته و لم تقطع صلتها به.

وفي القرن الثامن عشر أخذ "كانط " فيلسوف ألمانيا العظيم يطل بعقله وفكره على الفلسفة والعلم معاً، ليقيم الحدود، وليؤسس نظرة جديدة داخل الفلسفة، فأصدر مؤلفه الأشهب "نقد العقل الخالص" (1781) ليميز فيه بين المنطق العام والمنطق العملي الذي قصد به علم المناهج، من حيث هو يبحث في المناهج الممكنة التي تنظم العلوم العملية. وهنا كشف النقاب عن اتجاه جديد بدأ يظهر وينمو

داخل الفلسفة ذاتها، لا هو بالفلسفة ولا هو بالعلم البحت، وأقصد بهذا الاتجاه "علم المناهج" methodology. لقد كانت روح العصر مستعدة لقبول رأى كانط للبحث في المناهج. فذاع استخدام المصطلح وتطور تطورًا حاداً، لكن سرعان ما بدأ العلماء يفطنون إلى أهمية هذا التطور الجديد. وربما استوحى "كانط" فكرته الأساسية حول هذا العلم من عالم الرياضيات الإنجليزي إسحق نيوتن " الذي عنون مؤلفه الرئيس "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" قبل أن يدون كانط مؤلفه بقرن كامل[5]. لقد صدر كتاب نيوتن في عام 1686، فكان سابقة عصره؛ إذ ردَّ الشق الكوني بأسره إلى وحدة فكرية تمثلت في قانون الجاذبية الكونية التي فسرت قوانين كبلر في حركة الأجرام السماوية البيضاوية، وقوانين جاليليو في حركة الأجسام، والمد والجزر، والاضطرابات في سير الكواكب، واستواء الأرض عند القطبين، كما حسب كتلة الأرض والقمر والشمس.

وشهدت بداية القرن التاسع عشر تطورات نظرية هامة في جانب نمو الأفكار العلمية، واتجاه العلماء إلى التنظير، وهو ما كشفت عنه أبحاث العلماء والمفكرين الفرنسيين والألمان بصفة خاصة على ما سنرى.

لكن الملاحظ لتطور العلم في العالم الأوروبي يجد أن علماء الغرب ومفكريهم اتجهوا إلى صياغة قضايا العلم ونظرياته من طرف واحد، فاقتطعوا بذلك سياقات أخرى للذوات غير الأوروبية، ومن بينها الذات العربية، التي أسهمت بصوت فعالة في ترسيخ أسس واضحة لبرامج الأبحاث العلمية، في فترة مظلمة من حياة العالم الأوروبي.

يهمنا الآن أن نبيِّن إلى أي حد فهم الجابري مصطلح فلسفة العلوم؟ وكيف تم التمييز بين فلسفة العلوم وغيرها من ألوان الدراسات الأخرى المرتبطة بها؟ وما هي علاقة فلسفة العلوم بفكرة العلمية أصلاً هل فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية؟ كل هذه التساؤلات تهمنا بصورة خاصة في ميدان فلسفة العلوم بعد أن تعالت الأصوات على فترات متتالية تقلل من شأن إسهامات الذات على الصعيد العالمي، إن في فلسفة العلوم أو تاريخ العلوم، الأمر الذي يدل بوضوح على حاجتنا لدراسات جادة، مكثفة، تصدر عن متخصصين في هذا المجال.

من الواضح أن الإشكالية التي يعاني منها الفكر الفلسفي العربي في هذا الصدد انعكست على مجهودات وتصورات العلماء العرب حول فلسفة العلم، إذ نجد فئة من المفكرين العرب تنزع إلى الارتباط بالفكر الفرنسي في هذا الجانب، وتتمثل مقولاته وتصوراته، وربما أيضاً التحديدات والأُطر التي صاغها بعض الفلاسفة الفرنسيين أمثال الأستاذ "لالاند"، وأصبح التعامل مع التصورات الفرنسية

مألوفاً، خاصة لدى فريق فلاسفة العلم في المغرب العربي وفي طليعتهم "عابد الجابري" و "وقيدي" و "سالم يفوت" و "عبد السلام بنعبد العالي" وغيرهم، وهذا الفريق يشكل تياراً محدداً ارتبط بتيار الإبستمولوجيا الفرنسي بصفة عامة، وباشلار بصفة خاصة..

بينما ارتبطت فئة أخرى من المفكرين بالتيار "الإنجليزي الأمريكي" وهذه الفئة الأخيرة تنقسم إلى فريقين، أحدهما يعبر عن وجهة نظر الوضعية المنطقية تعبيراً مطلقاً، ويعتبر أن فلاسفة الوضعية هم رواد فلسفة العلوم، ومن ثم يطبقون دراساتهم ومناهجهم على هذا اللون من الدراسة ويتصدر الحلقة الدراسية لهذا التيار زكي نجيب محمود الذي كرّس الجزء الأكبر من شبابه لدراسة الوضعية المنطقية ومحاولة ترسيخ مفاهيمها في الفكر العربي توخياً لنهضة علمية جديدة. والفريق الآخر يعبر عن وجهة نظر جديدة ومختلفة تضع في اعتبارها إن دراسة فلسفة العلوم تجمع بين عناصر شتى هي مما لا ترفضه الفئة التي اتبعت النهج الفرنسي، أو يحرمه أنصار الوضعية المنطقية. ويتصدر هذا الفريق محمد ثابت الفندي ــ وكاتب هذه السطورــ الذي يعتبر من الرواد الأوائل لدراسات فلسفة العلوم عالمياً، والذي فهم أن الإبستومولوجيا العلمية في هدفها الحقيقي تجمع بين العقلانية والنقد ولا تستبعد التحليل، وتلك نقطة جديدة ينبغي الانتباه إليها؛ إذ أن الفوارق الدقيقة بين وجهات النظر المختلفة يمكن أن تودي إلى نتائج متباينة على ما سنرى(6).

استمد أنصار الاتجاه الفرنسي، في العالم العربي، تعريفهم لفلسفة العلوم من الأستاذ "لالاند" وتابعوه في تصوره لمجال الدراسة في هذا العلم. وقبل أن نعرض لوجهات النظر التي تمثل هذا الاتجاه علينا أن ننظر في تعريف "لالاند" لنعرف على وجه الدقة أي أثر تركه هذا التعريف في تناول المفكرين العرب، ومستويات النقد التي خضع لها، والعلاقات القائمة بين أجزاء التعريف.

تعريف الإبستومولوجيا وتصوراته المختلفة

لقد جاء في معجم لالاند" تحت عنوان إبستومولوجيا Epistémologie أن كلمة إبستومولوجيا "كانت تدل- ولا تزال عند بعض الكتاب على فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر تحديداً فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث Methodologie ويؤلف قسماً من المنطق، وليست أيضاً تأليفاً أو استباقاً إقتراحياً conjectural للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية)، بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، ابتغاء تحديد أيها المنطقي النفساني، وقيمتها ومداها الموضوعي. ولهذا ينبغي أن نميز الـ

وإن تكـن الأولى Théorie de la connaissance من نظرية المعرفة Epistémologie مدخلاً للثانية وأداة مساعدة لا غنى عنها- وهذا التمييز يقوم في أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية a posteriori في مختلف العلوم والموضوعات أولى من دراستها في وحدة العقل ".

يشير تعريف "لالاند" في شقه الأول إلى الترادف بين "الإبستمولوجيا" والمصطلح الجديد "فلسفة العلوم" ويطابق بينهما تماماً. وقد أخذ بهذه الوجهة من النظر بعض المفكرين العرب مثل "جميل صليبا"[7]. والتعريف يستبعد من دائرة البحث جملة موضوعات من أهمها دراسة المناهج العلمية التي جعلها موضوعاً لعلم مناهج البحث الذي يؤلف قسماً من المنطق. وحول هذا التصور تشكلت مقولة تعريف مناهج البحث عند معجم "جميل صليبا" حيث يذكر "وطرق البحث أو مناهج البحث فرع من المنطق يقوم على دراسة الطرق العامة كالتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والحدس، والاستدلال وغيرها، وعلى دراسة الطرق الخاصة بعلم من العلوم المختلفة كطريقة العلوم الرياضية وطريقة العلوم التجريبية، وطريقة العلوم الاجتماعية وغيرها"[8]. ومن جانب آخر وجدنا التعريف يستبقي تصوراً إيجابياً حول ماهية الإبستومولوجيا، أو فلسفة العلوم، التي هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، وهذا التصور يتطابق مع تصور "جميل صليبا" أيضاً الذي ذهب إلى أنه "وإذا أضيف لفظ الفلسفة إلى الموضوع دلّ على الدراسة النقدية لمبادئ هذا الموضوع وأصوله، نقول فلسفة العلوم philosophie des sciences أي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وأصولها العامة، وهي الإبستومولوجيا"[9].

والواقع أن قاموس "لاروس" يأخذ في تعريفه لكلمة الإبستومولوجيا بما ذهب إليه الأستاذ لالاند، إذ أن واضع القاموس ذكر أن والمقصود بالإبستمولوجيا من وجهة النظر الفلسفية، دراسة العلم ومناهجه ومبادئه وقيمته"[10] ويرتبط بهذا التعريف الذي ذكره قاموس لاروس، ثلاثة معانٍ على الأقل للمصطلح "علمي"[11] scientifique هي: المعنى الأول ويتمثل في أن العلمي هو ما يهتم بالعلوم أو بعلم معين على وجه التحديد، أو ما يقوم على أساس إجراء الدراسات العلمية، أو المناهج العلمية، أو المعرفة العلمية. وأما المعنى الثاني فيعني ملاءمة المصطلح لعلم معين. والمعنى الثالث يتمثل في البحث الموضوعي في شروط العلم، أو الاتجاه العلمي، أو الاتجاه للاستفادة من المنهج العلمي بطريقة منظمة، كما ويشير أيضاً إلى الشخص الذي يتبع الروح العلمية.

وعلى خلاف ذلك فإن قاموس أكسفورد[12] يعرف المصطلح إبستمولوجيا تعريفاً مخالفاً لتلك التعريفات التي نجدها في القواميس الفرنسية. فالمصطلح إبستمولوجيا يعني نظرية المنهج أو علم

المنهج، أو أسس المعرفة- وقد اتخذ هذا المصطلح منذ عام 1856 معنى خاصاً إذ أن الإبستمولوجيا، منذ ذلك الوقت أصبحت تعني الإجابة على السؤال: ماذا تعرف؟ أو بطريقة أخرى: ما هي المعرفة؟ وقد اعتاد الكتاب منذ عام 1883 أن يدرجوا الأقسام التالية: الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأنثربولوجيا والأخلاق، تحت عنوان الإبستمولوجيا.

أما الموسوعة البريطانية[13] فتقول عن المصطلح إبستمولوجيا في الجزء الثالث، إن هذا المصطلح يفهم على أنه دراسة الطبيعة، ودراسة صحة المعرفة وأن الإبستمولوجيين يمتحنون درجات اليقين والاحتمال والاختلاف بين المعرفة والاعتقاد. وفي كل الأبحاث، بما في ذلك الأبحاث العلمية، توجد مشكلات إبستمولوجية عامة، ولكن توجد أيضاً مشكلات خاصة بالنسبة لكل العلوم، مثل المشكلات المتعلقة بالميثودولوجيا.

وجاء في المعجم الفلسفي، الذي صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ما يشير إلى الجانب التقريري الإيجابي، فقد ورد تحت العنوان إبستمولوجيا "أنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية"[14]. من الواضح إذن أن هذا التعريف يعبر عن الشق التقريري في تعريف لالاند، تعبيراً صريحاً ويتطابق معه تماماً. أضف إلى هذا أن المعجم الفلسفي نظر في التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة التي اندرجت عنده تحت عنوان مستقل باعتبار أن نظرية المعرفة تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المُدرَك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً، مستقلاً عن الذهن[15]. لا ريب إذن في وجود تباين بين التصور الفرنسي والتصور الإنجلو- أمريكي لكل من "فلسفة العلوم" و "الإبستمولوجيا" ويمكن أن نلتقط مثل هذا التباين بصورة أكبر إذا ما عمدنا إلى فحص أكبر عدد ممكن من دوائر المعارف الفرنسية والإنجليزية، والقواميس أيضاً، حول طبيعة كل منهما. لكن يمكن لنا إجمال هذا الموقف في خلاصة تكشف عن طبيعة هذا الاختلاف إذا ما فهمنا أن الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين يرون أن موضوع الإبستمولوجيا يكمن أساساً في "نقد المعرفة العلمية"، وما يتضمنه هذا من تحليل وتمحيص للمناهج العلمية، وأيضاً للتصورات والمصادرات الأساسية التي يجعلها العلماء نقطة بدء للتوصل إلى القوانين والنظريات، هذا بالإضافة إلى تصنيف العلوم واختلافها بعضها عن بعض في طبيعة البحث فيها، وأيضاً طبيعة قضاياها، وتطور مناهج العلوم وما يلحق بها. في مقابل هذا نجد التصور الإنجلو- أمريكي الذي يطلق على كل محتوى التصور الفرنسي مصطلح فلسفة العلوم philosophy of science، ويخص مصطلح "الإبستمولوجيا"

بموضوعات أخرى مغايرة تماماً إذ الإبستمولوجيا في إطار هذا التصور تهتم بمناقشة المعرفة في مصادرها وطبيعتها، وإمكانها، وحدودها، وما إلى ذلك من الموضوعات. وهذا التصور هو الذي انحدر إلينا منذ نشأة الفلسفة القديمة. وحول هذا الإطار تختلف الوضعية بفرعيها: الفرع الفرنسي الذي استمد اتجاهاته الأساسية من أوجست كونت، وعمل لالاند على تدعيمه وتأصيل نظرته، واحتفظ فيه بالمصطلح إبستمولوجيا علامة مميزة للوضعية الفرنسية. والفرع الأنجلو- أمريكي الذي استمد نظرته للوضعية من إرنست ماخ وموريس شليك، وعمل ألفرد جولز آير ورودلف كارناب على تعميقه وتمييزه عن التيار الفرنسي. وقد انعكست كل هذه الرؤى على تيار الفكر الوضعي في العالم العربي، فالوضعية التي يأخذ بها فلاسفة العلم في المغرب العربي استمدت أصولها من "لالاند" الذي ورث أوجست كونت، على حين أن وضعية المشرق العربي ارتبطت أكثر بآير وكارناب. ولذا جاءت وضعية علماء المغرب "نقدية" على حين اتسمت وضعية علماء المشرق "بالتحليلية". كيف إذن يرى الجابرى فلسفة العلوم؟ وما هي نظرته الأساسية لها ولموضوعاتها؟ وهل فلسفة العلوم عنده هي الفلسفة العلمية؟ أو هل هناك ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفلسفة العلمية ليكون هو بذاته فلسفة العلوم؟

التطابق بين الوضعية والعلمية:

دون "الجابري" كتابه "**المدخل إلى فلسفة العلوم**" (حزآن 1976) وفيه تناول موضوعات كثيرة تنتمي إلى العلم التجريبي. وقد جاءت أكثر اختياراته من خلال الاهتمام بالفكر الفرنسي، ذلك الفكر الذي وجهه بالضرورة إلى دراسة الوضعية والحديث عنها في أكثر من موضع. وحين درس نيوتن انتهى إلى تأكيد نتيجة يقرر فيها "أن نيوتن قد أرسى العلم الحديث على قوانين عامة مكنت من فرض هيمنة العلم على مختلف المجالات، حتى الدينية منها، مما كانت نتيجته تلك النزعة الوثوقية التي عرفها العلم في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي حملت كثيراً من العلماء والفلاسفة على الاعتقاد بأن في مستطاع العلم تفسير جميع الظواهر باختلاف أنواعها، ما كبر منها وما صغر، ما ظهر منها وما خفي، فكانت نزعة علموية Scientisme رفعت العلم النيوتوني إلى أسمى الدرجات، " أقامت على أساسه فلسفات (علمية) حاولت أن تفلسف مختلف جوانب الكون والحياة حتى العلم ذاته"[16] لم يرفض الجابري المصطلح "الفلسفة العلمية"، ولم يستبعده من مجال الحديث في إطار فلسفة العلوم، بل نجده يعمق هذا الفهم[17] من خلال مناقشة دالمبير وأوجست كونت ورينفل وكلود برنار وغيرهم ممن أتى على بيان وجهة نظرهم في العلم الحديث[18].

لكن من الواضح أن الجابري يطابق بين مصطلح "العلمية" والوضعية ،لا كما ظهر في فترة كونت، ومن ثم تصبح "الفلسفة العلمية" عنده مطابقة للمصطلح "الفلسفة الوضعية"، إذ نجده يقرر "لقد كان أوكست كونت واثقاً في العلم وفي قدرته على حل جميع المشكلات حتى الاجتماعية منها، كيف لا وهو الذي جعل المرحلة الوضعية (= العلمية) أرقى مراحل تطور الفكر البشري"[19] ويستطرد في هذا الصدد قائلاً: "على أساس العلم النيوتوني- الدوجماتي النزعة- والفلسفة الوضعية التي شيد صرحها أوكست كونت والتي رفعت العلم إلى أسمى الدرجات، قامت نزعة علموية، انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر خاصة، وكان زعماؤها في الغالب فلاسفة لا علماء"[20] ومن أهمهم على الإطلاق أرنست رينان وأرنست هيكل.

لقد حدد الجابري فهمه للفلسفة العلمية في هذا الصدد من خلال عنايته بجوانب الفكر التي عرض لها في الأنساق العلمية والفلسفية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذا ما وجدناه يستخلصه بصورة رئيسية ليضعه في نتيجة يقول فيها: "يقصد بالنزعة العلموية النزعة التي ترى أن المعرفة العلمية، الفيزيائية والكيميائية هي وحدها المعرفة الحق، فهي من هذه الناحية وضعية الاتجاه. غير أنه يمكن التمييز بين العلموية الميتافيزيقية التي تعتقد أن العلم سيحل جميع المشاكل التي كانت من اختصاص الميتافيزيقا. وبين العلموية المنهجية التي ترى أن المنهاج المتبع في الفيزياء والكيمياء هو وحده الصالح، ولذلك يجب تطبيقه في العلوم الإنسانية"[21] من خلال هذا النص نجد أن العلمية الميتافيزيقية ارتبطت عند الجابري بنتائج العلم وكيف يمكن أن تقام تصورات عامة عن الكون والإنسان ابتداء منها.

والواقع أن "عابد الجابري" لمس مصطلح "الفلسفة العلمية" أيضاً حين تعرض للحديث عن وضعية أوجست كونت، يقول الجابري في هذا الصدد "وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقا وأصحابها، سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة تكون مهمته (دراسة التعميمات العلمية)، مما سيزودنا بفلسفة علمية، هي (فلسفة العلوم) بالذات"[22]. إذن يتجه الجابري إلى اعتبار أن فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية. وهنا فإن الجابري يتفق مع أوجست كونت في تصوره، وهو ما يبدو من قوله: "وهكذا، فإن فلسفة العلوم في تصور أوجست كونت، هي عبارة عن "نظرة وحيدة تركيبية" معاً، يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها، والمناهج التي تستخدمها، والغايات التي يجب أن تسعى إليها. إن فلسفة العلوم بهذا المعنى، هي البديل العلمي الوضعي، للفلسفة الميتافيزيقية"[23].

ومن جانب آخر نجد أن الجابري يعرض للوضعية الجديدة عند أرنست مـاخ، ثم مدرسة الوضعية المنطقية، ويشير إلى أن "هناك إذن، في نظر هذه المدرسة الفلسفية المنطقية، نوعان فقط من المعارف المشروعة: معارف ترتبط بصور الفكر ومنشآت اللغة، ومعارف تـرتبط بظـواهر الواقع ومعطيات التجربة.. وبما أن هذا النوع الأخير، أي المعارف العلمية، يرتد في نهاية الأمر إلى ما نقولـه عن الأشياء الواقعية، فإنه من الضروري إخضاع لغتنا، أي حديثنا عن الأشياء، لتحليل منطقي صارم، حتى تعبر عما تقدمه لنا "محاضر" التجربة، من غير زيادة أو نقصان. ومن هنا يصبح موضوع الفلسفة، لا الأشياء نفسها، بل الكيفية التي نتحدث بها عنها، مما سيجعل منها "فلسفة علمية" تحلل لغة العلـم، لا، بل "منطقاً للعلم"[24]. وهنا نجد أن الجابري يستشهد بما يذكره كارناب في "مشكلة منطق العلم" وينتهي من استعراض بعض فقراته إلى تقرير حقيقة هامة حول موقف الوضعية المنطقية مـن فلسـفة العلوم ككل يقرر فيها "أن ما تدعو إليه الوضعية المنطقية هو قصر التفكير الفلسفي على فحص اللغة التي تعبر بها العلوم، فحصاً منطقياً صارماً... إن الوضعية الجديدة، إذن، تنفي نفياً قاطعاً، إمكان قيام "فلسفة للعلوم" يكون هدفها تشييد نظرية، أو فلسفة في الطبيعة والكون والإنسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه النظرية جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول "التحليل المنطقي الصارم"[25].

ومع أن الجابري لم يرفض مصطلح "الفلسفة العلمية" لارتباطه بالوضعية المنطقية التي أنبـت عليها أوجه النقد المتعددة[26] إلا أنه لم يمض نحو تحليل المصطلح أو تفسيره بصورة دقيقة، بل يتضح من خلاصة ما ذكره أنه يطابق بينه وبين مصطلح فلسفة العلوم، ومن ثم تصبح موضوعات فلسفة العلوم وبرامجها هي ذاتها المتعلقة بالفلسفة العلمية، وهو ما يبدو من النصوص التي قدمها لنا. وبهذا يصبح تقرير الجابري لمصطلح الفلسفة العلمية مسألة تتعلق بالأمر الواقع، لأن فلاسفة الوضعية قبلوا المصطلح الذي عبر في فترة من الفترات عن الروح العلمية الجديدة.

الجابري وتعريف فلسفة العلوم

يذكر الجابري أن فلسفة العلوم، التي تساوي عنده الإبستومولوجيا، علم قديم جداً وحديث جداً، في آن واحد[27]، وهذا لم يمنعه أيضاً من تقرير أن فلسفة العلوم مصطلح غامض عائم[28]، ومع ذلك يقرر أن فلسفة العلوم تتناول بالتحليل والنقد، نتائج العلوم الطبيعية منها والإنسانية[29].

وبصفة عامة فإن الجابري- ويشترك معه في هذا ومحمد وقيدي وسالم يفوت على ما سنرى- يأخذ بالتعريف الفرنسي للإبستومولوجيا الذي ذكره لالاند في قاموسه الشهير، ويعتبر أن الحديث عن الإبستومولوجيا هو الحديث عن فلسفة العلوم. يقول الجابري: فإذا كانت الإبستومولوجيا هي، كما قلنا، الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بقصد تحديد قيمتها ونفعها، فإنه من الصـعب

القيام مثلاً، بنقد نتائج العلوم دون البدء أولاً بفحص المنهاج الذي اتبع للحصول عليها. وفحص المنهاج هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، كما أن النتائج، وبالتالي تأويلها هو أيضاً من اختصاص فلسفة العلوم.

لكن الجابري تبين ضرورة التمييز بين الإبستومولوجيا (فلسفة العلوم) والميتودولوجيا (علم المناهج) حيث أن بينهما فرق في مستوى التحليل. إن مستوى التحليل في الميثودولوجيا، فضلاً عن كونها تتناول كل علم على حدة، تقتصر في الغالب على الدراسة الوصفية، في حين أن الإبستومولوجيا فضلاً عن طموحها إلى أن تكون نظرية عامة في العلوم، ترتفع إلى مستوى أعلى من التحليل، مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنياً، التفكير العلمي. إن من جملة المسائل التي تتناولها بالنقد، المناهج العلمية ذاتها، تبحث ثغراتها وتعمل على معالجتها.

إن عناصر هذا الفهم الذي يقدمه لنا الجابري تلتقي مع التصورات المختلفة لتعريف فلسفة العلوم ، لكن الجابري فيلسوف له رؤية، وهو يذكر أنه لم يعرض المسائل عرضاً بريئاً محايداً[30] لأنه يعرف تماماً أن أي كتابة مهما كانت لا بد أن تكون منحازة بوعي من صاحبها أو بغير وعي منه[31]، وهذا الانحياز قد يكون في العرض، أو التحليل، أو النقد وإبداء الرأي. ولما كان الجابري خبيراً بالتراث وبوعي الذات في التقاط قضايا "الخطاب" نجده يلتزم بهذا الوعي، ويذهب إلى أن الإبستومولوجيا هي فلسفة للعلم، تتلون بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه، ومن هنا طابعها العلمي، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة، أو عقبها مباشرة والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها ومن هنا طابعها الأيديولوجي[32] فكأن التحليل والنقد يكتسبان أهمية من خلال ارتباطهما بالمنظور الأيديولوجي.

والواقع أن الجابري أشار إلى أن مصطلح الإبستومولوجيا يشكل بالنسبة للمفكر مجموعة مشكلات حيوية[33] لا بد من الإشارة إليها وفهم دلالاتها، وهنا نجده يدلي بثلاث ملاحظات حول المصطلح:

1-أما الملاحظة الأولى التي يدلي بها الجابري فتتمثل في المشكل الذي تفرضه الإبستومولوجيا من حيث التعريف وتحديد ميدان البحث الخاص بها، وبيان غايتها، والكشف عن طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين العلوم القريبة منها، أو المتداخلة معها.

2-وأما الملاحظة الثانية فتكمن في أن التعريف وتحديد الميدان وما إلى ذلك من الموضوعات إنما هي مسائل تنتمي إلى عالم الفلسفة، وهنا تكمن الصعوبة، إذ من أصعب الأمور أن نعزل هذه الأفكار عن الفلسفة ونتخذها ميداناً لبحث مستقل.

3-وأما الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتمثل في أن الدراسات الإبستومولوجيا تتناول من جملة ما تتناوله بالتحليل والنقد، نتائج العلوم، الطبيعية منها والإنسانية، إنها من هذه الناحية نوع من فلسفة العلوم، ومن المتوقع أن تصطبغ التأملات الفلسفة للكشوف العلمية بطابعها.

إن هذه الملاحظات التي أدلى بها الجابري حول المصطلح تمثل نقطة تطور هامة في فهم طبيعة تفكير الجابري حول فلسفة العلوم. إذ من الواضح أن الجابري أراد أن يضفي على المصطلح صبغة أيديولوجية تتفق مع موقفه من التراث، وهنا تبرز ثنائية (القديم/ الجديد) عند الجابري. فالقديم عنده يجعله أقرب التزاماً بتأويله الخاص للتراث وطبيعته، والمرحلة التاريخية التي يعبر عنها، والصيرورة التي انتهى إليها، وهو ما فرض على الجابري اأن يلتزم بنمط تأويلي واضح في كتابيه "تكوين العقل العربي " وبنية العقل العربي لا، حيث أراد أن يجعل البعد الأيديولوجي السياسي هر الحكم الأساسي في نظرته. وهذا البعد بطبيعة الحال يصدر عن الحديث أو المعاصر، أي عن فهمه وتمثله الثقافي الراهن الذي يعبر عن مزيج من الثقافات الغربية، أو حتى العربية في ثوبها الغربي، هذا من جانب.

كما أن الجابري يتنازعه الموقف العلمي المعاصر وما انتهت إليه العلوم الحديثة. هل نهمل هذا البعد ونحن نتحدث عن الإبستومولوجيا. إنه من الواضح أن الفلسفة تأثرت في مجملها كثيراً بتطور العلوم الحديثة. بل انعكست نتائج الدراسات العلمية على طبيعة الدراسات الفلسفية. ومن ثم فإن الجابري يريد أن يربط أو يصل هذين الخطين معاً (القديم) و (الحديث) في متصل واحد يعبر عنه (القديم/ الحديث) هذا من جانب آخر. وهذا هو السر في أن الجابري يقرر أن مصطلح فلسفة العلوم (غامض عائم). إنه من وراء هذا المصطلح أراد أن يلفت الأنظار إلى إمكانية تأويله على طريقته الخاصة.

نتيجة: فلسفة العلوم تحليل ونقد لنتائج العلوم: نقد النتائج يتطلب فحص المنهج أولاً، وهدف التحليل المقترن بالنقد بيان قيمة ونفع النتائج التي تتوصل إليها العلوم.

إن تصور الجابرى على هذا النحو يشكل بعدا له قيمته فى إطار دراسات فلسفة العلوم ، على الرغم من أنه دفع به منذ أكثر من ربع قرن ، ومن ثم يواكب التصورات المعاصرة الآن فى هذا الميدان الحيوي من الدراسات الإبستومولوجيا .

الهوامش

(1) يوهانس كبلر من أهم علماء الفلك في مطلع العصر الحديث. درس نظرية كوبرنيقوس Copernicus، وعرف فكرته القائلة بأن الأرض والكواكب جميعاً تدور حول الشمس في مدارات دائرية وهو تصور يرجع إلى أرسطو الذي ذهب إلى أن الدائرة أكمل الأشكال، وبالتالي لا بد وأن الحركة دائرية.

لكن كبلر وضع الملاحظات الفلكية، التي أمكن الحصول عليها في عصره، موضع الاختبار الرياضي، ليعرف العلاقة الرياضية التي تقوم بينها، وحاول أن يستنبط من هذه الملاحظات النسبة بين الزمن الذي يستغرقه الكوكب ليدور حول الشمس وبين بعده عن الشمس، هل هذه النسبة واحدة لجميع الكواكب؟

ولقد اتخذ كبلر كوكب المريخ نموذجاً له، حيث لاحظ أن هذا الكوكب يتخذ مواضع متغيرة في أوقات مختلفة من السنة. وهنا كان من الضروري أن يفكر في هذه المسألة التي بدأ بتصورها رياضياً وأمكنه أن يستنتج أن الخطأ يتمثل في شكل المدار الذي قرره كوبرنيقوس، وباستخدام فروض متعددة توصل إلى أن الحركة تتم عن طريق المدار البيضاوي Elliptical لا الدائري Circular، وباستخدام الرياضيات وتطبيقها على هذا الشكل المقترح وجد أن نتائج عملياته الرياضية تتفق مع الوقائع الملاحظة، وأن الكواكب تتخذ مدارات بيضاوية في حركتها، فعمم فرضه عن المدار البيضاوي في قانونه القائل إن الكواكب جميعاً تدور حول الشمس في أفلاك بيضاوية تقع الشمس في إحدى بؤرتيها.

راجع في ذلك:

Whewell, W , History of the Inductive Science from the Earliest to the Present Time. London, 1846, Vol. I, P. 466.

Hobson. E.W. The Domain of Natural Science. Dover Publications. Inc., New York. 1968. P. 184.

ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، ج ١، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 85- 84.

(2) تغير نموذج العلم الفيزيائي على يد جاليليو، فقد ساد الاعتقاد لقرون طويلة أن الأجسام تسقط بسرعة تتناسب طردياً مع أوزانها، فالجسم الأثقل يسقط أسرع من الجسم الأقل منه ثقلاً. وهذا هو الرأي الأرسطي الذي فقد قوته على يد جاليليو بعد أن عمد هذا الأخير إلى اختبار فكرة أرسطو عن طريق الدليل العكسي- دون استخدام فكرة الثقل- ولا سبيل إلى ذلك سوى التجربة المباشرة والعمليات الرياضية. ولذا انتقل جاليليو من: لماذا تسقط الأجسام؟ إلى السؤال: كيف تسقط الأجسام؟ إذ السؤال الأول يتضمن البحث عن العلة أو السبب، على حين أن السؤال الثاني يتجه إلى تفسير العقل لواقعة سقوط الأجسام دون استخدام فكرة الثقل، أو التعليل الكيفي للحركة. ولقد تقدم جاليليو لاختبار رأيه بتجربته المشهورة. من أعلى برج بيزا التي أثبت من خلالها أن فكرة الثقل التي ضمنها أرسطو مفهوم عن الحركة ليست لها علاقة مباشرة بسرعة سقوط الأجسام وهنا أخذ جاليليو يبحث عن العلاقة بين متغيرات أساسية هي السرعة والمسافة والزمن، حيث تبين له أن الأجسام في حركة سقوطها تخضع لقانون السرعة المتزايدة، وأن المسافة المقطوعة تتناسب طردياً مع مربع الزمن.

راجع في ذلك:

Burt. E.A. The Metaphysical Foundations of Modern Science, P.73.

(3) سجل فرنسيس بيكون في الأرجانون الجديد Nouvm Organum (1620) موقفه من المنطق الأرسطي، وكذا كشف عن منهجه الجديد الذي اعتبر بمثابة روح العصر. وفي هذا الكتاب نجد فرنسيس بيكون قد هاجم القياس الأرسطي هجوماً عنيفاً، ورفض الصورية المطلقة التي اتسم بها الفكر المنطقي، وهذا ما جعله يتجه إلى الطبيعة ملاحظاً ومجرباً. فالموضوعات التي تكشف عن اتصالها بالواقع التجريبي جديرة بالبحث العلمي. أما الأفكار التي تنسحب على الواقع فإنها من قبيل الأفكار الميتافيزيقية. ويحتوي الأرجانون الجديد على قسمين رئيسيين: الأول قسم هدمه بيكون لمناقشة أمرين أحدهما نظرية القياس الأوسطية التي رفضها، والآخر نظرية الأوهام التي حصرها في أربعة هي: أوهام الكهف، والسوق، والمسرح، والقبيلة.

وأما القسم الثاني فقد خصصه بيكون لعرض منهجه (وهو القسم الإيجابي) حيث بحث فيه نظرية الصورة وخصائصها، وعرض لقوائم التحقيق الثلاثة (الحضور- الغياب- درجات المقارنة)، ثم منهج الحذف والاستبعاد.

وقد وجد المنهج البيكوني رواجاً شديداً طوال القرنين التاليين، وأصبح علامة مميزة للفكر العلمي. وسوف نعرض اللوحات العربية حول بيكون تفصيلاً فيما بعد.

راجع في ذلك:

Bacon, F , Novum Organym.

- محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، 1968.

- ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، ص 95- ص 102.

(4) راجع.

اندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات عويدات بيروت- باريس، ترجمة نهاد رضا، ط 2، 1982 ص 42 وما بعدها.

(5) راجع

محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 12.

(6) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 2، الكويت، 1 979، ص 67 - 68.

(7) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 162.

(8) المرجع السابق، ج 2، ص 22.

(9) المرجع السابق، ج 2، ص 162.

(10)Grand Larousse de la langue Fraçaise. Librairie Larousse. Paris. 1972. P. 1682.

(11)Ibid. Tome sixieme. P. 5401.

(12)The Oxford English Dictionary. Vol 111. Oxford. At the Clarendon Press. 1969.

(13)The New Encyclopedia Britannica. Inc. London. 1977. Vol. 6 p. 925.

(14) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1983، ص ا.

(15) المرجع السابق، ص 203.

(16) محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ج 2، ص 51

(17) المرجع السابق، ص 18

(18) المرجع السابق، ص 54 وما بعدها.

(19) المرجع السابق، ص 68.

(20) المرجع السابق.

(21) المرجع السابق.

(22) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ص 19- 20.

(23) المرجع السابق، ص 20.

(24) المرجع السابق، ص 22.

(25) المرجع السابق، ص 23.

(26) يتساءل "الجابري لماذا عبر موقف الوضعية عن رأي العلم الذي تمسك بأدياله وتدعي الانتماء إليه؟ لقد وجد الجابري بعد مناقشته لموقف الوضعية المنطقية أن أوجه ومواضع النقد التي يمكن إيرادها متعددة، وأشار إلى بعضها فيما يلي:

أولاً أن المنطلق والهدف الأساسي للوضعية المنطقية يتمثل في رفض الميتافيزيقا ومسألة رفض الميتافيزيقا في رأي الجابري، أو قبولها، ليست مسألة علمية بل أنها في حد ذاتها موقف فلسفي "باعتبار أن العلم لا يبدي رأيه في المسألة التي يعتبرها خارج نطاقه". المرجع السابق.

ثانياً: كذلك فإن موقف الوضعية المنطقية من العلم والمعرفة العلمية لا يمكن التسليم به ابتداء، وهو ما يبدو من رأي الجابري حيث يقول: "وبالمثل فإن حصرها لنظرية المعرفة في إطار المعرفة العلمية وحدها، ليس بدوره عملاً علمياً. لأنه ليس من مهمة العالم ولا من مشاغله- كما يقول بالانشي- تقرير أو نفي ما إذا كانت هناك إمكانية أخرى للمعرفة خارج العلم". المرجع السابق، ص 24.

ثالثاً أن موقف الوضعية المنطقية من تحليل المفاهيم معيب إلى حد كبير إذ "أن التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية تحليل صوري بحت، يستهدف استخلاص (الهيكل المنطقي) للغة العلم. إنه منطق صوري يشكل مع المنطق الرمزي الوجهين الرئيسيين للمنطق الصوري الحديث. والمنطق كما هو معروف، يقدم الأدلة والبراهين، ولكنه لا يكتشف شيئاً. هذا في حين أن العلم هو في حاجة إلى الخيال المبدع بقدر حاجته إلى الصراحة المنطقية. إن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مصادرة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من إبداعات الخيال والعقل لها. المرجع السابق، ص 24 والجدير بالذكر أن النقد الثالث الذي وجهه "الجابري" للوضعية المنطقية يصيب نتائجها في مقتل، وهو يشترك في هذا النقد مع كارل بوبر أيضاً الذي وجه النقد تلو الآخر للوضعية المنطقية وبين ضيق أفقها وفساد موقفها. والحجة المعتبرة هنا أن الوضعية المنطقية باستبعادها الأفكار الميتافيزيقية من مجال العلم أدت إلى تعطيل العلم ذاته الذي حتماً ستتوقف إبداعاته.

والواقع أن فكرة استبعاد الميتافيزيقا من مجال العلم خضعت لتناول جاد من قبل مفكر له قيمته في الفكر العربي المعاصر وهو "محمود رجب" الذي أشار إليها بشيء من التفصيل والتحليل في كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" فقد أشار محمود رجب في الفصل الرابع الذي جاء بعنوان "الميتافيزيقا والعلم"، إلى عدة موضوعات هامة تتعلق بعلاقة الميتافيزيقا بالعلم، وربما كان أهمها وأكثرها حيوية بالنسبة لنا هو مسألة استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم. إن هذه الدعوة في رأيه قديمة وترجع إلى عصر فرنسيس بيكون ونحن نتفق معه في هذا؛ لكنه يعتقد في نفس الوقت أن تفرقة بيكون بين العلم والميتافيزيقا أدت في الحقيقة "إلى ما يشبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا، فنظر إلى منهجي الاستقراء والتأمل على أنهما متنافيان تماماً، ص 234. لكن هذه الملاحظة تحتاج إلى مراجعة، لأن العلماء في مجال كثير من العلوم المتقدمة الآن مثل الفيزياء النظرية يستلهمون الأفكار الميتافيزيقية ولا يستبعدون الميتافيزيقا التي تمثل عوناً كبيراً لهم (راجع في هذا المقدمة التي كتبها كارل بوبر لمنطق الكشف العلمي بخصوص الآراء الميتافيزيقية). هذا إلى جانب أن فلاسفة العلم الآن يرجعون بصورة واضحة إلى إحياء دور الميتافيزيقا في البحث، وآية ذلك أن فكرة النموذج التي ذهب إليها توماس كون في "تركيب الثورات العلمية" ذات علاقة واضحة بالميتافيزيقا، بل لقد ذهب كثير من الباحثين إلى تقرير هذا الرأي.

ومن جانب آخر نجد محمود رجب يحاول أن يلتمس المبررات مؤكداً أن بيكون أيضاً سعى إلى تأسيس ميتافيزيقا علمية لقسم من أقسام الفلسفة الطبيعية "تهتم بأسمى أجزاء الطبيعة وحسب، فهي تعنى- على العكس من الفيزياء التي تتناول ما هو كامن في المادة، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة- بما هو أكثر تجريداً وثباتاً"، ص 236. ويستدل محمود رجب على أن الميتافيزيقا العلمية عند بيكون "ترادف الفيزياء العامة". ولكن كيف انتقل محمود رجب من فكرة "الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا" عند بيكون إلى فكرة أن الميتافيزيقا الجديدة، أو العلمية، ترادف الفيزياء العامة"، وما هي مشروعية هذا الانتقال؟ لم يوضح لنا محمود رجب المسألة بالاستناد إلى آراء بيكون ذاتها.

محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، 1987.

(27) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي، ص 11.

(28) المرجع السابق، ص 18.

(29) المرجع السابق، ص 11.

(30) المرجع السابق، ص 14.

(31) المرجع السابق، ص 17.

(32) المرجع السابق، ص 7.

(33) المرجع السابق، ص 43.

الفصل الخامس

صورة المفكر محمد عابد الجابري في طفولته وشبابه

("حفريات في الذاكرة" لمحمد عابد الجابري)

عبد المالك أشهبون

أكاديمية التربية والتكوين، مكناس/ المغرب

إن من أساسيات الكتابة السير السيرذاتية عامة، وأدب المذكرات خاصة، أن تغدو الذات،ليست من يفعل الفعل أو يقع عليه الفعل فحسب، بل هي أيضاً من ينقله إلى الآخر بصيغته الإبداعية. وبهذا المعنى، ينتقل البحث في هذا المجال المخصوص من علاقة النص بالذات الكاتبة، إلى علاقته بالمعطيات الخارجية المسرودة في تفاعلها مع رؤية الكاتب الفلسفية.

وعليه، فإن المذكرات لا تَسْرُد (مثلاً) تاريخاً شخصياً بالضرورة، بل يمتد السرد إلى تواريخ شخصيات أخرى يستدعيها المقام استدعاء، ويطلبها سياق المعنى طلباً، مثلما أضحى الموضوع المركزي لهذه المذكرات مشدوداً إلى الكيفية التي يستطيع بها هذا النص تمثيل الذات في مختلف مكوناتها: العاطفية والنفسية والثقافية.

من هنا يمكن القول: إن الذاكرة لم تعد بمثابة حضن للذكريات ووعاء لها فحسب، بل عنصراً فعالاً وديناميا في لملمة هذه المذكرات وتنضيدها وبالتالي تقديمها إلى المتلقي، وفق رؤية متناغمة مع فلسفة الكاتب، ومنسجمة، كذلك، مع رؤيته الخاصة للتطور المجتمعي عامة.

فقارئ **حفريات** الجابري، سينهمك ــ لا محالة ــ في قراءتها من منظورين متقابلين ومتداخلين: منظور أول يلح عليه تتبع مسارات الذات الكاتبة التي تحكي عن سنوات الصبا واليفاعة...، ومنظور ثان يلزمه بضرورة استحضار صورة الجابري المفكر، والفيلسوف في سياق مسار هذه القراءة...فالقراءة، آنذاك، ستتراوح بين هذين الحدين الحاسمين، الموجِّهين لأفق انتظار القارئ الذي عليه أن يتعرف، أكثر وأعمق، على المفكر والفيلسوف المرموق (الأستاذ محمد عابد الجابري) من خلال صورته في طفولته وشبابه (الطفل الذي كانه).

وبالعودة إلى **حفريات** الجابري، سنرى أن للرجل باع طويل في مجالات متعددة: معرفية وسياسية وثقافية؛ فهو البدوي والمديني، المعلم والمحاضر، الفيلسوف والمبدع، الصحفي

والأكاديمي،المناضل والعالم،...الخ. فليس بمقدور قارئ هذه المذكرات عدم استحضار الوضع الاعتباري للكاتب بأي حال من الأحوال.

فلا غرو إننا لا نستطيع قراءة مذكرات الجابري بعيداً عن تمثل صورته الرمزية كمفكر ومناضل، تحول في ما بعد إلى واحدة من أيقونات القرن العشرين في مجال الفكر والفلسفة في عالمنا العربي، إذ إن معرفتنا المسبقة بمسار شخصية الجابري الاستثنائية، تحثنا ـــ مسبقاً ـــ على النظر إلى هذه الحفريات بتقدير خاص، وتدفعنا إلى ربط كل كلمة، وكل إشارة، وكل تفصيل فيها بالصورة التي سيكون عليها الجابري لاحقاً.

ومحمد عابد الجابري نفسه يستحضر هذه الرهانات التي تطرحها: "**الحفريات**..." على عاتق القارئ؛ لأنه يشعر - وهو يتهيأ لمواصلة تتبع معارج مساره الشخصي أيام طفولته، والتعريف بالبيئة التي نشأ فيها وقضى طفولته بين مراتعها ودروبها - بالحاجة إلى القول: إن من الذكريات ما تنتمي حوادثها إلى الماضي، وإن منها ما ينتمي إلى المستقبل، لأن الفائدة منها لا بحدوثها الزمني بل بآثارها ونتائجها.

فهذه المذكرات، منظور الجابري، تتعلق بأحداث كان لها ـــ بدون شك ـــ دور هام في تكوين شخصيته، سواء على صعيد الوعي أو على صعيد اللاوعي، «ولكنها ـــ في نظره الآن على الأقل ـــ لم يكن لها أي "فضل" عليه، لا بوصفه مجرد كائن بشري، بل بوصفه هذا الشخص الذي يكتب الآن، والذي تخلع عليه الصحافة أحياناً ذلك اللقب الذي يدخله في زمرة"المفكرين"...»[1].

وعلى هذا الأساس المكين، نعتبر من جهتنا أن هذه المذكرات تدين، في أجزاء كبيرة منها، لوعي مبكر بصورة الفنان في طفولته، حيث تتحول هذه المذكرات إلى تجربة ذاتية وموضوعية متلاحمة الأطراف، ومتداخلة في أبعادها، بطريقة هارمونية مشوقة؛ لأن الرهان الذي يطرح في نظير هذه الحالات هو كيفية محافظة الكاتب لكل طرف على حدة بالصورة التي كان عليها (الطفل باعتباره طفلاً والمفكر باعتباره كذلك). فلا يكتب الكاتب عن الطفل، من خلال ممارسة رقابة عمياء على كل ما يمكن أن يلحق الأذى بالشخصية الرمزية لمصير ذلك الطفل، الذي غدا مع مر الزمن رحل علم وفكر بامتياز، ولم يعمد في الوقت ذاته على اختلاق وقائع وأحداث من صنع خياله، من أجل الرفع من وتيرة حرارة ما هو مكتوب، أو حتى يضمن له أوسع كتلة من القراء، كما يحلو لبعض كتاب اليوميات والسير الذاتية أن ينتهجوه سبيلاً لاجتلاب أكبر عدد ممكن من القراء.

أولاً : جماليات تشكيل خطاب العتبات

إن حاجة الكاتب إلى كتابة مذكراته هي بقدر حاجته إلى التحلي بكبرياء أمام هذا الفن الإبداعي الجليل الذي يدخل في نطاق الأدب الشخصي. فإذا كانت مرحلة الشباب توحي بالأفكار الوردية العابرة والمفارقة للواقع أحيانا؛ لأنها أقرب إلى التهور منها إلى الاتزان والنضج، فإن غالبية الكتاب ـــ الجديرون بهذه التسمية ـــ يؤجلون كتابة سيرهم الشخصية إلى مرحلة ما بعد الشباب.

آنذاك تتكامل التفاصيل العديدة، وتنضج الكثير من الأفكار، وتسقط جملة من البديهيات التي ترسخت في أزمنة اليفاعة مع أحلام الشباب. يستطيع أثناءها الكاتب، وبكثير من الاطمئنان، الخوض في لملمة شظايا تلك الذكريات المتناثرة من منطلقات عامة، ملؤها الحكمة واستخلاص الدروس والعبر مما مضى وانقضى، وذلك وفق نموذج إبداعي منتخب يتراوح ما بين: سيرة ذاتية، مذكرات، يوميات...

ـــ فأي صدى يضطلع به اسم المؤلف في توجيه أفق القراءة نحو استخلاص هذه الدروس أو تلك العبر؟

ـــ وأي دور يلعبه اسم المؤلف في تكوين القارئ فكرة ما عن طبيعة النص المقروء؟

ـــ وأي وظيفة يكرسها هذا الاسم المدني (المشهور) في نوعية إدراك هذا القارئ للقارة المعرفية التي سيحط الرحال في فضاءاتها، ومن ثم توجيه أفق انتظاره هذه الوجهة أو تلك في اختياره لكيفية القراءة؟

يتعلق الأمر، في هذا السياق التساؤلي السابق، بسيرة فيلسوف ومفكر مغربي مشهور، يشرئب لأول مرة على كتابة إبداعية تنـــزاح عما عرف به واشتهر: إنه المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري الذي أصدر قبل سنوات جزءا من مذكراته الشيقة والممتعة، والموسومة بعنوان متميز هو: "**حفريات من الذاكرة**".

ولقد جرت العادة بين عموم القراء والدارسين على أن يلحق اسم أحمد عابد الجابري بمجال محدد: ألا وهو مجال البحث العلمي الأكاديمي الصرف. وهذا التنسيب المتعارف عليه قد يحمل في طياته إقصاء ـــ بطريقة غير مباشرة ـــ للجابري من دائرة الإبداع؛ لأن هذا التوصيف يتغافل عن الصفة الوجودية التي أدخلت الجابري عالم الكتابة من بابه الفسيح عن سبق إصرار وترصد، ألا وهي صفة "الجابري ـــ المبدع" قبل أن يشق هذا الأخير مساره الشخصي، من خلال تخصصه في هذا المجال المعرفي أو ذاك.

في هذا الإطار الواسع والخصيب، يمكن قراءة عمله الاستثنائي هذا، حيث يجبرنا الجابري على العودة إلى أصل الرجل: ألا وهو الجابري ـــ المبدع، ذو الخيال الفسيح، سواء تعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية أو بفنون كتابية أخرى (مذكرات، خواطر، مواقف أدبية...).

وبكتابته لمذكراته، يعيدنا الجابري إلى دائرة الكتابة من منظورها الواسع. الكتابة باعتبارها عشقاً وجودياً للكلمة والحرف، هذا العشق الوجودي لدى الجابري نما وترعرع وأينع في شتى المجالات إلى أن أصبح دوحة كبيرة من المصنفات في عالم المعرفة عموما.

1 ـــ العنوان في تعدد إيحاءاته وإحالاته

يتقاطع مدلول العنوان الرئيسي: ("**حفريات في الذاكرة**") مع طبيعة التعيين الجنسي للكتاب، حيث يهتدي الجابري إلى مفهوم جديد لم نعهده من قبل في تاريخ التعبيرات الجنسية في أدبنا العربي،

ألا وهو مفهوم: "**الحفريات**...". وفي هذا السياق، يبرر محمد عابد الجابري توصيف عمله الوحيد هذا بهذا الاصطلاح، بكون وقائع الحياة الشخصية، وكذا الاجتماعية العامة، تتحول مع مرور الزمن وتتدافع، ويغطي بعضها بعضاً، يخنقه أو يمحوه ويلغيه، فإن ما يبقى منها، صامداً هو، حسب ما انتهى إليه الجابري، «أشبه ما يكون بالقطع الأثرية التي تمكنت، بهذه الدرجة أو تلك، من مقاومة عوامل التحلل والاندثار، وسط ما تراكم عليها وحولها من مواد لا ــ أثرية ولا ــ تاريخية، فغدت تفرض نفسها على الباحث الأركيولوجي، الباحث المنقب عن الآثار، كمعالم وشهادات ذات معنى، لا أقول في ذاتها»[2].

أما العنوان الفرعي: "**من بعيد**"، فجاء معززاً لمدلول "**الحفريات**" التي لها علاقة بكل ما هو ضارب في العتاقة والقدم. يقول الجابري في هذا المضمار: «عندما كنت أكتب "**حفريات في الذاكرة**" كانت تنتابني مثل هذه الحالة، أعني الشعور بــ"القدم" وهو ما عبرت عنه بعبارة "من بعيد"»[3]. فقد كان لدى الكاتب إحساس ضاغط بأنه ينتمي إلى جيل كان يمثل درجة الصفر على مستوى الحداثة، ثم قفز إلى المرحلة الحضارية الراهنة، مرحل "ما بعد الحداثة". في حين كانت الرسالة الثاوية خلف هذا التصور، هي رسالة إلى شباب اليوم ــ أو لنقل معظمهم، الذين يعانون من اليأس والإحباط وانسداد الآفاق ــ ومفادها: أن الإمكانات المتاحة أمامهم اليوم أحسن بكثير من تلك التي كانت متاحة للجيل الذي كان الجابري ينتمي إليه ليستثمروها ويستغلوها أحسن استغلال في العمل الجاد والمنتج.

فمنذ الوهلة الأولى، يستقر الكاتب في حقل دلالي مغاير لما كان مألوفاً في التعيينات الجنسية السائدة في الأدب العربي، إنه مجال «الحفريات» الذي يندرج في علم الآثار من جهة، ويتناص مع عنوان كتاب فلسفي وفكري دمغ الفلاسفة المغاربة في نهاية القرن الماضي ألا وهو كتاب ميشيل فوكو الشهير: "**حفريات المعرفة**" من جهة أخرى.

ــ فما هو الفضاء الجغرافي الذي سيخضع لهذه «الحفريات» من أجل إعادة استكشاف تلك القطع الأثرية النفيسة التي لا تقدر بثمن؟

ــ وما هي طبيعة تلك التحف التي سيقدمها معرض (كتاب) الجابري لقرائه كيما يحققوا متعة المؤانسة والإمتاع في ما هو معروض؟

لقد كان لمنطقة فجيج عبر التاريخ السير ذاتي للجابري أكثر من دلالة. فالمكان هنا ليس مجرد فضاء يحتوي الشخصيات والأحداث ويمسك بتلابيب الزمن، بل هو عنده عمق جغرافي وتاريخي وجمالي أيضاً، كما أنه هاجس المذكرات ونواتها الدلالية والحكائية؛ فهو تبعا لذلك، يُعَدُّ الشخصية الرمزية، المركزية النازلة بثقلها على جسد الحفريات، بحكم تنوع تضاريسه، وغنى ترابه ورماله، وتعدد أطياف سمائه، وتنوع طابعه المعماري المتميز، وتعدد أحوال ساكنته المرئية وغير المرئية، وحيواناته: الأليفة منها والشرسة.

كل هذا التعدد والتنوع والزخم في هذا المحيط الطبيعي والبشري والروحي الزاخر كان له الأثر الكبير في نمو وترعرع الجابري (صبيا ويافعا وشابا...).

في وسط الفضاء الجنوبي اللامحدودة بمنطقة فجيج، ينشغل الجابري، في البداية، باستكشاف ركن قصي يشبه واحة خضراء، مزدانة وسط مفازة لا نهاية لها، ثم يقوم، بعد ذلك، برفع ذلك الركن المستكشف، بانفعال طفولي أخّاذٍ، إلى مرتبة التجربة التي أمكن للفرد أن يعيشها، ثم تحويل هذه التجربة إلى مقام التجربة الأدبية التي لها مقوماتها وجمالياتها الخاصة.

فمن أعماق الزمن البعيد، وفي حمأة ازدحام أطيافه وامتداداته، وتداخل صوره، تعرض "حفريات" الجابري أهم منعطفات العالم الذاتي والموضوعي، باعتبارها قطعا أثرية يتم استرجاعها من ذاكرة النسيان، من حوض الزمن الآخر الذي ولى وانقضى، ليتبلور في فضاء الكتابة من خلال هذه الحفريات.

من هنا كانت مناسبة الكتابة الملحة لهذه المذكرات هي الخوف من فقد عناصر مضيئة من ذاكرة الرحل الزاخرة، كما كان الهدف، كذلك، مقاومة مظاهر النسيان وثقافة التعرية والمحو لكل ما هو متألق ومشرق في أزمنتنا البعيدة، وبالتالي تسجيل الشهادة الكبرى في حق ما مضى، من أجل استشراف ما سيأتي.

فما قام به الجابري هو عملية إرجاع أو استرداد قطع أثرية من ذاكرة الزمن البعيد: قطع سير ذاتية، مدموغة بختم عابد الجابري الخاص، باعتباره الفيلسوف والمفكر والسياسي والأكاديمي، الذي تربع على عرش إمبراطورية علمية مترامية الأطراف...

ومن أجل تحقق فعالية هذا النوع من الحفريات في طبقات الذاكرة، كان على الجابري أن يتعامل مع مجموع العناصر والمكونات والمواد الخام المستكشفة على قدم المساواة، من هنا تحضر كل المكونات المرتبطة بتجربة الذات (كل ما هو اجتماعي وسياسي وديني وعاطفي...)، بل كان عليه أن يستثمر مجموع هذه المكونات دون مفاضلة بينها.

أما تجليات هذه الحفريات، فهي متعددة ومتنوعة؛ فهي حفريات في طبقات الأنساب، حيث يعود بنا الجابري إلى دلالات الاسم الشخصي: «إنه يتذكر هذا جيداً، ويتذكر كذلك وبنفس القوة والوضوح، قصة تسميته "محمداً" كما قصتها عليه جدته لأبيه في مرحلة متقدمة من طفولته، وعندما أصبح ملازماً لها في بيت أهله من أبيه، بعد زواج أمه بمدة قصيرة. لقد أخبرته غير ما مرة أن أخواله كانوا يريدون تسميته بـــ: "عبد الجبار" تيمناً بجدهم سيدي عبد الجبار الفجيجي العالم المشهور الذي سبقت الإشارة إليه. كان هذا العالم الجليل أحد آباء جده لأمه، فأراد هذا الأخير أن يخلد اسمه في حفيده تيمناً به...»[4].

كما تمتد هذه الحفريات لتطول تاريخ المنطقة العتيق، وهنا تنثال من الذاكرة صور محطات متعددة ومتنوعة مستعادة. وهنا يتم استحضار الكثير من الأخبار عن التاريخ العميق لمدينة فجيج، من حيث: التسمية، والسكان الأصليون، والموقع الجغرافي، تاريخ المقاومة للمستعمر، أهم رموز المقاومة، رموز رجال الدين والعلم، دون أن يتناسى عادات وتقاليد المنطقة التي كانت تشكل لحمة المجتمع مثل: "التويزة"، حيث يذكر أن أهل القبيلة وهم منهمكون في بناء سقف المسجد :«كانوا يتحركون بوتائر

متناغمة ينشدون أناشيد جماعية فيتناغم صوتهم الجماعي مع إيقاع الملاكز على أرضية سقف المسجد....» [5].

أما باقي مظاهر وتجليات الحفريات في هذا الكتاب، فتلوح من خلال إعادة قراءة مظاهر البداوة والتحضر والتغريب في تلك الفترة. إذ يشدد الجابري على وجود تراتب ثقافي — أو طبقات إن صح التعبير — في الثقافة الواحدة. ذلك أن اختلاف ثقافة "البادية" (تعني هنا كل ما هو خارج المدن) عن ثقافة "المدينة" (ثقافة الأحياء الأرستقراطية التقليدية) ظاهرة وحلية، ترافق تاريخ المغرب منذ أقدم العصور إلى الآن.

بالإضافة إلى رصد المذكرات ما وقع من تحولات نتيجة المد الأوربي الحداثي الذي بدأ ينتشر ويتغلغل من خلال الاستعمار، حيث شرع المستعمر في غرس بنيات الحضارة الحديثة في الأقطار المستعمرة مركزاً على "المناطق النافعة". هكذا أخذ مركب ثقافي آخر، أوربي "حداثي"، يترسب شيئاً فشيئاً فوق ثقافة "رقة الحضارة" وعلى هوامشها، «ليتحول "الجبل" الثقافي ذي السفحين إلى ما يشبه مقطعاً جيولوجياً من طبقات ثلاث: مقطع ثقافة "خشونة البادية" ومقطع ثقافة "رقة الحضارة"، ومقطع ثقافة "العصر الحديث"» [6].

وبالرغم من السطحية الظاهرة لبعض هذه الأحداث، فإن اندراجها في سياق نفسي واجتماعي وثقافي محدد، يعطيها أبعاداً ودلالات زاخرة في هذا السياق. ذلك أن الرهان الأساس في هذه الحفريات كان هو استعادة نوع من الفهم الخاص لطبقات تلك الذاكرة المكتنزة بالأخبار والمعطيات والوقائع.

2 — دلالات توظيف الصورة في "الحفريات..."

لم يعد مفهوم الكِتاب مقتصراً على ما يحمل بين طياته من إبداع، بل أصبح التركيز على مظهره الجمالي من بين الاهتمامات الملحوظة والطريفة للكتّاب والناشرين قبل إخراج الكتاب إلى السوق. وهذا ما يَبْرُز بجلاء في كل ما يتعلق بالجانب المادي في صناعة الكتاب: شكليات تقديم الكتاب، طريقة عرضه في السوق...

وقد حظيَ غلافُ كتاب "**حفريات من الذاكرة**" بصورة تفي تأويلاتُها وتشكيلاتها الدلالية بمضامين الحفريات، كما تتصادى، كذلك، مع العنوان الرئيس والفرعي في أكثر من جانب، من هنا يتحقق جانب التفاعل والتحاوب بين عناصر العتبات في هذا النص.

إن صورة الغلاف تعتبر إحدى العناصر الأساسية التي يتم من خلالها التعرف على مضمون الكتاب تعرفاً ثانياً، بعد تعرفنا الأولي من خلال محطة العنوان. ذلك أن صورة غلاف الكتاب تمثل الأيقونة الحية للعنوان، سواء من خلال طبيعة الصورة التي تبدو أنها من الصور المأخوذة باللونين الأبيض والأسود (على مستوى تاريخية الصورة)، كما نجدها تمثل روح العنوان، كذلك، من حيث المدلولات الأخرى، التي تعطي الانطباع بأننا أمام درب من الدروب العتيقة للمدينة، حيث يتراوح تقديم هذا

الزقاق بين العتمة (اللون البني) والإضاءة (اللون الأبيض). في حين تقدم نهاية هذا الزقاق بشكل تدريجي، وهي عبارة عن ثقب في جدار ينفذ منه ضوء خافت، كأنه منتهى الزقاق في دقته المتناهية...

وإذا كانت الحمرة الضاربة إلى اللون البني تؤطر صورة الغلاف، فلأن هذا اللون عادة ما ينسب إليه شدة الصيف والحرارة، وهذا ما يعادل المناخ الطبيعي للمنطقة المحال عليها مرجعياً...أما اللون الأبيض، فعادة ما يوظف على أساس أنه لون فجري، أو هو لحظة الفراغ التام بين الليل والنهار، أو أنه ذلك اللون البدئي الذي يصبح في مفهومه النهاري لون الكشف[7]....

أما ذكاء اختيار موضوع الصورة المركزي، فلا يتأتى من هذه الصور في حد ذاتها (ونظيرها كثير في بطاقات الكارطبوسطال)، وإنما من خلال ما تخلقه من هارمونية مع المكان الموصوف (دروب فيجيج)، ومع العنوان الحامل لدلالات العتاقة والقدم (اللونين الأبيض والبني)، بالإضافة إلى أن الصورة توحي بسفر عميق في نفق يتراوح بين الإضاءة والعتمة (السفر في الأزمنة الماضية)، وينتهي مسار هذا الزقاق العتيق بثقب في جدار يمثل كوة ضوء خافتة تتراءى بعيدة لدى الناظر.

هكذا تخلق الصورة اتساقاً وانسجاما هارمونيين مع كل من العنوان الرئيس، وكذا مع العنوان الفرعي كذلك، ومع ما سيتضمنه المتن بطريقة استباقية. إذ بمجرد ما يتلقى الرائي هذه الصورة، حتى يتحول فعل النظر، في سياق التفاعل السيميائي، من مجرد فعل للإبصار المحايد إلى انخراط عضوي في فعل الإبصار من خلال شبكة من الانفعالات الإدراكية والمفهومية، التي سيتمثلها عند انتهاء قراءة الكتاب. وهذا ما يحاول الكاتب تقريبه إلينا في المتن لاحقاً. يقول الجابري في وصف نظير هذه الأزقة: «كانت فيجيج تتألف زمن طفولة صاحبنا ــ وما زالت إلى اليوم ــ من سبعة قصور. و"القصر" هو عبارة عن تجمع سكني، من منازل مبنية من الطوب ومسقفة بخشب النخل والتراب. أما الأزقة فبعضها عار وبعضها عليه سقف يحمل غرفة تابعة لهذا المنزل أو ذاك»[8].

والظاهر أن هذا التوصيف ينطبق على الصورة موضوع غلاف الكتاب. صورة تعرفنا بنموذج من بعض الممرات الضيقة للمدينة القديمة، ربما ليصنع منها الكاتب بعد ذلك بوابة فسيحة للسرد من منظوره الخاص. في حين نجد أن صفحة الغلاف الأخيرة (الصفحة الرابعة)، تتضمن منظراً عاما لجزء من القصر في بدايات ساعات الشفق، مع شموخ باسق لشجر النخيل الذي يتباهى به سكان المنطقة (فجيج).

أما الصور الأخرى التي وضعها الجابري في ذيل الكتاب، فموضوعاتها متعددة: منها صور شمسية للمناضل الذي له حضور قوي في الكتاب وهو: "الحاج محمد أفرج" (بالأبيض والأسود). بالإضافة إلى صور ملونة أخرى عن مآثر معمارية وتاريخية من صميم المدينة العتيقة: الصومعة، والمسجد الجامع، مدرسة النهضة المحمدية، أطلال من قصر أولاد جابر، منظر عام لقصر زناكة...

هذه الصور تعبر عن عمق ارتباط الكاتب بالمكان، وتلقي، في الآن ذاته، نظرة مختصرة على مآثر بوابة الصحراء في مختلف تمظهراتها. فهي صورة ورقية حية، تنقل موضوعاً وفضاء، تجسده وتشخصه كاختيار جمالي قبل أن يكون اختياراً مرجعياً تماثلياً. إنها صور استعارية لجماليات الفضاء

الذي فتن به الكاتب أيما افتتان. صور تمثل نسقا دلاليا يواكب رؤية الكاتب ومقصديته. وباختصار شديد: إنها، في الأخير، الشبيه الكامل للواقع/ المكان دونما توهيم أو تعمية، وبذلك يتلازم «المقروء»«Lisible»، مع «المرئي» «visible» في تشكيل العناصر المادية لغلاف الكتاب المذكور ويتفاعل معه.

وهنا نستحضر دلالة البعد الأركيولوجي في إستراتيجية الكتاب ككل. ففي هذا الجانب بالضبط، يغدو الكاتب، من خلال اختياره للصور إياها، بمثابة أركيولوجي شغوف بالمحافظة على الآثار الرمزية للمنطقة. أما الكتاب فيصبح متحفاً للصور المميزة التي تجسد جماليات المكان من وجهة نظر الكاتب نفسه. هذه الصور وإن بدت لنا مألوفة وعادية إلا أن معانيها عميقة وباطنية من منظور من يحرص على المحافظة عليها كقطع أثرية بالغة القيمة.

من هذا المنظور التفاعلي، يتحقق ذلك التلاؤم الجواني (تمثلات الكاتب لعنصر المكان) والبراني (المكان في تعدده وتنوعه)...فوصفه للمكان، من هذا المنظور، هو انبجاس جواني لطاقة يتم تحريرها عبر فائض القيمة من التمثلات الرمزية التي يحتفظ بها الكاتب عن مسقط رأسه. وهذا ما يعبر عنه الجابري لدى قوله: «أن يعيش المرء ذكرى معينة بطانتها الوجدانية أو بما يماثلها تقريباً شيء ممتع حقاً وإن كان ينطوي في بعض الأحيان على تحسر أو ما يشبهه. فالأمر يتعلق هنا بما يشبه"السفر إلى الماضي" في جو من نسيان الذات والخروج عن العالم»[9].

ثانياً: حفريات الجابري في مراتع الصبا والشباب

يشعر الجابري وهو يتهيأ لمواصلة تتبع منعرجات مساره الشخصي أيام طفولته، والتعريف بالبيئة التي نشأ فيها وقضى طفولته، أن الطبيعة الصحراوية قد أثرت عليه في كثير من النواحي، وصبغته بصبغتها. هذا ما تجليه لنا حفرياته التي يحتفي من خلالها احتفاء العاشق بالمكان الأول، مكان النشأة (فجيج).

فقد رسخت الصحراء (باعتبارها فضاء رمزياً) قيمة التحدي لدى الجابري تجاه كل العوائق الذاتية أو الموضوعية التي قد تعترض مساراته المختلفة. هذه القيمة الروحية مثلت له أعظم الأسوار والحصون الداخلية لدرء عناصر الفشل واليأس والغبن الاجتماعي، كما أكسبته ثقة قصوى في الحلم بغد أفضل، وسكبت الكثير من مياه الفرح في دوارق الروح، وعلمته الدرس الأساس في حياته: أنه ليس ثمة ما يُثري فقر الجسد كغنى الروح، وأن بذرة العمل الدؤوب، هي الطريق الأنجع لاقتطاف ثمرة النجاح المرتقب.

فهذا المفكر الكبير هو ابن هذا الفضاء الصحراوي القاسي، ورؤيته للعالم هي رؤية كاتب تطبع بطباع أهل الصحراء. إنه صحراوي حتى العظم، من هنا درجة تماهيه مع عينة من النباتات الصحراوية التي تقاوم كل أشكال التصحر والتعرية، نباتات عرفت سيقانُ جذاميرها كيف تشق طريقها عبر تلك الأرض الجرداء، التي لا نعدم فيها نخيلاً وواحات فيحاء بين أفياء هذا الفضاء الصحراوي أو ذاك، إذ

تموت النباتات التي لا ترتوي في مقاومة الزمن من عمق ذاتها، إلى أن تبلغ أعمق الطبقات الأرضية، حيث الفرشة المائية متاحة لمن يصبر، ويشقى ويغالب عوامل الزمن وصروفه.

فهذا الفضاء، من منظور الجابري، ليس هو المساحة الجغرافية الصماء، ولكنه نتاج علاقة هذه الجغرافيا بالبشر في ديناميتهم اليومية، وفي كل ممارساتهم الحياتية: طقوسهم وعاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم. وكأن طموح الرجل الجامح هو أن يكتب عن الصحراء عبر تجلياتها المختلفة، معمقاً هذا كله بفكرة بناء حفرياته، في هذا الشق بالضبط، بالعناصر الأربعة للكون التي توارثناها عن الأسلاف: التراب والماء والهواء والنار.

فما قام به الجابري بالأساس هو نوع من "**حفريات الذاكرة**": ذاكرة مدن "الأطراف" التي همشها المستعمر، واعتبرها مندرجة في ما يسمى بـــ"المغرب غير النافع"، فتكرست هذه الرؤية بطرق أخرى في مراحل ما بعد الاستقلال إلى يومنا هذا...

فمن وجهة نظر الجابري، عندما بدأ المد الأوربي الحداثي ينتشر ويتغلغل من خلال الاستعمار، وبدأ هذا الأخير يغرس بنيات الحضارة الحديثة في الأقطار المستعمرة مركزاً على "المناطق النافعة"، أخذ مركب ثقافي آخر، أوربي: "حداثي"، يترسب شيئاً فشيئاً فوق ثقافة "رقة الحضارة" وعلى هوامشها، ليتحول "الجبل" الثقافي ذي السفحين إلى ما يشبه مقطعاً جيولوجياً من طبقات ثلاث: «مقطع ثقافة "خشونة البادية" ومقطع ثقافة "رقة الحضارة"، ومقطع ثقافة "العصر الحديث"»[10].

هكذا غدت فجيج (جنوب الروح) مسقط رأسه، مشهداً شاسعاً للتعبير والبوح المتأني. فالمكان هنا ليس مجرد فضاء لمراتع الصبا والشقاوة والنـــزق فهو يحتوي، كذلك، على الشخصيات والأحداث، ويمسك بتلابيب الزمن، بل هو عمق جغرافي وتاريخي وجمالي أيضاً، حيث نجده يسائل الأطلال الدارسة ويستنطقها، ويستكشف علامات المكان وأثرها على كل الموجودات، ويناجي التاريخ المحلي الحديث مرات عديدة، منقباً في طبقات تشكل المجتمع الفيجيجي، باحثاً عن حقائق لم يكتبها التاريخ المحلي للمنطقة في سجلاته الرسمية.

ويبتدئ وصف المكان في مفتتح هذه الحفريات بتحديد الموقع الجغرافي لفجيج ورصد تضاريسه، ومنها ينتقل إلى البناء المعماري للمدينة (القصور الخربة)، ليغوص بعدها عميقاً في وصف دواخل البيوت بأثاثها، وبتقسيم هذه القصور، وصولاً في النهاية إلى سرد بعض الأحداث والوقائع العجيبة التي يحفل بها المكان.

1 ـــ تجليات المكان في "الحفريات..."

من الأفضية الحميمة في حفريات الجابري، نجد صورة: "البيت" الفجيجي المرسوم والموصوف بعناية فائقة. فحالما يستدعي الفرد منا بيت طفولته ينخرط مباشرة في وضعية حلمية، تمهد للمتذكر أسباب الشعور بالطمأنينة والأمان.

فغاستون باشلار يعتبر البيت كياناً من الصور التي تعطي الإنسان براهين أو أوهام التوازن، ونحن نعيد تخيل حقيقة هذا البيت باستمرار، بحيث «إن تمييز كل صوره يعني أن نكتشف روح البيت»[11] عموما، باعتباره فضاء حاملاً لقيم الراحة والدفء والاستقرار الإنساني. فهذا البيت بالنسبة للجابري لم يكن فضاء "خاصا" بهذا المعنى، بقدر ما كان "ملكاً" يشارك الأسرة فيه كائنات أخرى (حيوانات منزلية أليفة وطيور...)، وكائنات لا يؤمن شرها ولكنها غدت مع الوقت من "أهل الدار".

لكن مذكرات الجابري لم تقتصر على الوصف والملاحظة والتعليق على ما هو ظاهر، بل حاولت الكشف عن البنية العميقة للمكان الصحراوي بصفة عامة والفجيجي خاصة، وأثرها في الفرد والجماعة عبر تتبع عنصر المدهش والغريب في تمظهراتها. فلطالما وصفت الصحراء بالفضاء المدهش والعجيب والملغز؛ لأنها مهد لكل ما هو مقدس ومفارق للواقع وعجائبي، وهذا ما يجليه الجابري في ثنايا هذه الحفريات...

وفي هذا المقام، يسترجع الجابري قصة "صاحبة الدار" التي انطبعت في ذاكرته إلى اليوم. ففي ذلك المساء والظلام يخيم على جميع أجزاء البيت، إلا من أشعة خافتة يرسلها مصباح الزيت المعلق على جانب الموقد؛ «فجأة استرعى انتباه الجميع صوت في السقف شبيه بحفيف الأشجار، فالتفتوا جميعاً بما فيهم صاحبنا الذي لم يكن عمره يتجاوز الرابعة، وإذا به يرى ما يشبه قطعة من حبل غليظ، تزحف في هدوء وكبرياء على حافة الجدار، تلامس السقف في اتجاه ثقب على الجدار المقابل (...) نظر أفراد العائلة إليها وقال احدهم بكل هدوء وعدم اكتراث: "إنها أفعى". أما صاحبنا فقد انتابه شعور بالخوف أول الأمر ولكنه سرعان ما عاد إليه كامل هدوئه واطمئنانه عندما سمع جده يقول: "إنها صاحبة الدار، لا تؤذي أحداً، فلا تشغلوا أنفسكم بها"»[12]. فذكريات العالم الخارجي لن يكون لها أبداً نفس وقع الذكريات المستوحاة من فضاء البيت على حد تعبير باشلار[13].

كما أنه من بين أهم الوقائع التي انطبعت في الذهن، وعلاها غبار الزمن، ثم استعادتها الذاكرة في حالة صفاء ذهني ملحوظ: الذكريات التي تحضر بمناسبة الحديث عن الكائنات التي "تشارك" الإنسان في ملكية البيت أو أمكنة أخرى (منازل وبساتين وغيرها). إنها استرجاعات تتعلق بالمخلوقات المفارقة للواقع من جن وعفاريت وكائنات أخرى غير مرئية، وهم أكثر شركاء بني الإنسان أهمية في تلك الأزمنة والأمكنة. إنهم لا يرون في النهار ولكنهم يعمرون المكان ليلاً كما كان متصوراً وقتذاك.

يتذكر الكاتب كيف كان يستيقظ ليلاً على دقات ترسل صوتاً أشبه بصوت الدق على المهراس أو على مسمار في الجدار، فينتابه الخوف ويلتصق بجسم من كان ينام بجانبه. ولكن سرعان ما كان يعود إليه اطمئنانه «عندما يقول له الذي بجانبه: نم لا تخف، إنهم فقط الذين لا يسمّون، إنهم "المسلمين" يقومون بأشغالهم، يدقون القهوة أو يثبتون وتداً (أي الجن)»[14].

وعموماً فقد كان كل شيء في هذه الأمكنة «يرتبط مع غيره من الأشياء بعلاقة وشيجة، علاقة العشرة والمساكنة: الأطفال والأمهات والآباء، والإخوة والأقارب، والحيوانات والطيور والزواحف والحشرات والجن والملائكة والقمر والنجوم... كل هذه الكائنات وغيرها كانت تسكن

فضاء واحداً، تربطها مع بعضها علاقات الألفة والمعاشرة وعلاقات "المعرفة": الجميع يعرف القمر والقمر يعرف الجميع...»[15]. فهو يتمثل عبر كل هذه الحيوات والأشياء، وما يميز وجودها أنها عناصر فاعلة ومؤثرة في عالم المكان، لا تظهر مستقلة عن وجود الإنسان، بل تتجلى كجزء أساس من هذا العالم...

2 ـــ مظاهر الاحتفاء بالجمال الطفولي في "الحفريات..."

في هذه المذكرات ثمة إصرار مكين على ضرورة التوقف عند مرحلة الطفولة، والغوص في تفاصيلها التي لا ضفاف لها. فالرجل مفتون بالجمال الطفولي الأصيل، ربما حسب تعريف برنارد شو: "العبقرية هي استعادة الطفولة عن قصد"؛ لذلك لا يجد القارئ أي غموض في توصيف مؤثثات المكان الذي تعبق بتفاصيله ذاكرة الكاتب، حيث نلفي أنفسنا أمام صفاء مدهش في عرض حيوية المكان الفجيجي الموصوف، من خلال وعي طفل منبهر بتضاريس الحيز الفضائي الذي يعيش في خضمه.

فالجابري يستعيد تلك الأمكنة بنوع من النوسطالجيا العميقة، كما لو كان يعيد استكشاف أبجدية الحياة من جديد. فها هنا المنزل الغابر، وهناك الترعة المترعة، وفي جانب آخر ينتصب المسيد، وذكريات أخرى قابعة في شقوق الذاكرة تتقطر منها تقطراً.

وتشق الحفريات طريقها إلى ذاكرة سحيقة، عبرها يستكشف الكاتب قوة التعرف على الذات الحاضرة، من خلال القيم المفتقدة التي رسخها الزمن الطفولي، وبالتالي اللوذ بماض تتفجر صوره عن طريق إشراقات باهرة على شكل ارتجاعات، تنثال على تفكيره عبر صوت داخلي، ليستكين إلى لحظات الزمن الطفولي، كأنما يجد الجابري لذة وراحة واستمتاعا في فعل الحكي هذا.

وحينما سيخرج الجابري من فضاء البيت/الداخل سينتقل بنا إلى فضاء الشارع/ الخارج، حيث يسترجع ذكريات صداقاته مع أترابه واقرانه، ليتوقف عند صداقته مع طفل في مثل سنه، يسكن قريبا من منزله، «لا بل كان المنزلان متلاصقان يسند أحدهما الآخر ويسندهما معاً من الخلف المسجد الكبير، الجامع. كان ابن الجار ـــ واسمه "حمو زايد"، بينما كان صاحبنا يومذاك يدعى "حمو عابد"ـــ كان طفلاً في مثل سنه: ما بين الثانية والثالثة من عمرهما...» [16].

يستطرد الجابري ـــ بنوع من التلذذ والوله بما سيحكيه ـــ سرد أطوار صداقته مع هذا الفتى، كما لو أن الأمر يتعلق بمرحلة مقتطعة من مسار الزمن الواقعي. وهنا يشبه علاقته بصاحبه: «بعلاقة المتصوف مع ربه. إن صداقة الأطفال تنطوي على أسرار لا يعرفها الكبار، أسرار فقدوها نهائياً عندما فقدوا براءة الأطفال...» [17].

فقد كانت نوبات الحنين إلى الماضي تجتاح الجابري اجتياحاً هادراً، أما الصور التي يتمثل فيها هذا الماضي، فهي صور الحياة الهادئة المسالمة الساذجة العفوية والبريئة التي كان يحياها في شبابه، وفي مراتع الصبا بين رفاقه وأترابه. وهي صور تنحو به منحى رومانسياً، وفاءً لهذا الماضي الجميل الذي يتفيأ الجابري بظلاله الوارفة، كأنه يحلم باسترداد بعضه من قبضة الدهر الغشوم، كما الفردوس المفقود.

وإذا كان مجال الحديث عن جنوب الروح «يقتضي الحديث عن الصحراء التي تنتمي إلى سجل الخيالي أكثر مما يقتضي الحديث عن تلك التي تنتمي إلى سجل الواقعي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الصحراء الواقعية هي بهذا الشكل أو ذاك من العناصر الأساسية في تكوين الصحراء المتخيلة»[18]، فإن الصور الحالمة التي رسختها مرحلة الطفولة في وجدان الجابري تتضاعف وتكاثر.

وهنا يسجل الجابري الفرق بين السذاجة والبراءة في سلوك الأطفال من خلال لعبة "الزوج والزوجة"، مشيراً إلى أن الأطفال يتصرفون في هذه اللعبة لا بـ"براءة الأطفال" بل بحيلة ومهارة ساذجتين، يخفون بهما سلوكهم على ذويهم، غير هادفين إلى الحصول على أية متعة سوى متعة "الخفي" و"الممنوع"، تدفعهم إلى ذلك الرغبة في تقليد الكبار.

في ظل هذا التصعيد الذي بموجبه يرتفع زمن الطفل إلى زمن الحلم المقتطع من الزمن والمكان الواقعيين، يتذكر لحظة من اللحظات، أثناء وصفه لعملية بناء وترميم جزء من المسيد، لم يشعر إلا والقسم الأعظم من الرجال الذين كانوا منهمكين في العمل وقد اختفوا تحت التراب. لقد ابتلعتهم الأرض ابتلاعاً، حيث هوى بهم سقف المسجد فصاروا تحت ركامه. نجا صاحب الحفريات بأعجوبة من هذا الحادث، بعد أن شعر فجأة بيد قوية تمسكه من خلف وتلقي به بعيداً إلى الوراء.. بينما قضى صاحبه في هذا الحادث المأساوي الذي لا زالت كل حركاته وسكناته تتردد في ذاكرته...

كما عكف الجابري في حفرياته، كذلك، على رصد مظاهر الحركة في دروب وأزقة القصور، ووصف مظاهر عيش الناس، وكيف يدبرون أمورهم الحياتية المتعددة والمتشعبة، من خلالها يتحرى كل ملامح هذه الموصوفات عبر تلك اللقطات الشديدة الاختصار، التي برع في استدعائها بنوع من الرؤية المجهرية الدقيقة...

فقد استطاع الجابري أن يتمثل روح الجنوب بعوالمه وقيمه ومفارقاته، إذ جعل منه تعبيراً رمزياً واستعارياً عن مدن الجنوب، يستشرف عوالم تطفح بالغرابة وبعناصر العجيب من الوقائع والأحداث، عبر استحضار صورة المرأة وعلاقتها بالغواية؛ صورة المقاومة المرتبطة بالعرض والشرف.

وفي هذا النطاق الخاص، يورد الجابري حكاية الوصية التي غدت موشومة في طبقات وجدانه ولازمته طول العمر، وذلك حينما صادفه جده وهو يلعب مع الطفلة زوجة خاله في المنزل حينها دعاه إليه ليهمس له في أذنه: "لا تلعب مع فلانة (زوجة خاله)، إنها امرأة...".

ويؤكد الجابري اليوم تأكيدا قاطعاً أنه ما أن سمع من جده تلك الكلمات حتى شعر بخندق لا قرار له قد حفر فجأة ليفصل بينه كـ"رجل" وبين فلانة كـ"امرأة". وأكثر من ذلك يستطيع أن يؤكد جازماً أنه منذ تلك اللحظة «رسخ في وعيه أن علاقة"الذكر" بـ"الأنثى" من بني الإنسان لا يمكن أن تكون بريئة بالكامل مهما كان سنهما.

لقد صار يدرك منذ ذلك الوقت أنه لا بد أن تكون هناك وراء علاقة الصداقة واللعب بين الصبي والصبية، بين الفتى والفتاة، شيء غير مرغوب فيه. لم يكن صاحبنا يدرك ما هذا "**الشيء**"،

ولكنه مع ذلك يستطيع أن يؤكد الآن أنه شعر آنذاك بما يشبه وخز الضمير من جراء ما كان يمارسه من قبل من ألعاب"الزوج والزوجة" ...

هذه الواقعة بقيت حية في وعيه، تفعل فعلها فيه منذ ذلك الوقت، بل إنه يستطيع أن يخمن بأن أناه الأعلى، الخاص بهذا المجال، قد تأسس على هذه الواقعة، وبالتالي فعلاقته بالمرأة عموماً "محكومة"، إلى حد كبير بهذا النمط من الأنا الأعلى، حتى أنه ليذكر أنه كثيراً ما حدث له وهو شاب أن حمل نفسه على صرف النظر عن أية فتاة تشد إليها بصره، وذلك تحت ضغط سؤال كان يأتيه من أعماق نفسه ليهمس في أذنه: "ما دمت لن تتزوجها فلماذا تشغل نفسك بالنظر إليها"؟[19].

كما أن الفضاء في الحفريات ليس زمنياً فحسب، بل إنه تاريخي كذلك، أي أنه مجال لما هو واقعي وما هو مفارق للواقع، ما هو ديني وما هو دنيوي، ما هو خرافي وما هو أسطوري. ويتم تعزيز هذه التذكرات بتعيين أسماء شخصيات (مربين قساة من عوالم المدرسة أو المسيد) وأماكن (مغلقة ومفتوحة)، وفقرات موجزة منتزعة من التواريخ والرسائل واليوميات التي لها أكثر من علاقة مع الواقع الموضوعي للأفراد والجماعات.

وإذا كان للمكان تعدده وتنوعه في هذه الحفريات؛ فإن للزمن امتدادات سواء في الماضي، مما يقتضي فهم اللحظات الزمنية المتباينة، ومحاولة تأويلها انطلاقاً من الحاضر. لأجل ذلك، فان المستوى الثاني من السرد لا يقتصر على استحضار أحداث ومغامرات عديدة في فجيج وبوعرفة ووجدة والدار البيضاء، بل يسعى الجابري إلى إبراز ذاته بقوة من خلال طبيعة الأفكار والتصورات والتأملات المرافقة لما عاشه، من هنا يظل الجانب الفكري والتربوي والتثقيفي حاضراً بقوة، ويطل علينا من ثنايا المذكرات وشقوقها...

ثالثاً: "الحفريات..." وقضايا التذكر والنسيان

جرت العادة أن يشبه المرء الذي يطالع ماضي حياته، مثل من يطالع كتاباً قد مزقت بعض صفحاته، وأتلف الكثير منها. وهذا راجع إلى الحوائل التي تحول دون الحفاظ الدقيق على هذا التاريخ الشخصي كما هو.

فهناك إكراهات لا إرادية كالنسيان الطبيعي الذي ينتج عن تقدم الإنسان في العمر، وإكراهات أخرى مرتبطة بالبعد الأخلاقي والاجتماعي الذي يتجلى في "الحياء". فهذا العامل مستحضر لدى الكاتب العربي الذي يبدو ميالاً إلى التغطية والتستر، وإلى المكابرة وإخفاء ما لا ينسجم مع التيار العام، والقفز على ما قد ينال من سمعته وينقص من قيمته؛ قيمته الاجتماعية.

ولقد أثير على هامش قراءة هذا الكتاب نقاش مفصلي بين بعض المثقفين (حسن نجمي ومحمد أنزولا)، حول موضوع حدود التذكر والنسيان في الكتابات السير ذاتية. أما سياق هذا الحوار فيعود إلى إيراد الجابري بعض الوقائع التي كان لها الأثر الكبير في تكوينه النفسي.

يتذكر الجابري بوضوح الوضع الجسماني الذي كانت عليه أمه وهي تغزل حينما اتجه برأسه، وهو يحبو، نحو تلك المنطقة الوحيدة من جسم أمه التي لم تكن في متناوله، والتي كانت تشكل بالنسبة إليه، المجهول الأكبر. والأطفال مولعون دوماً بالكشف عن الأسرار وارتياد المناطق الممنوعة. لم يشعر إلا ويد أمه «تدفعه بعيداً عنها دفعة عنيفة قضت على فضوله، وجعلته يحس بما يمكن أن يفسره اليوم بنوع من الندم، شبيه بذلك الذي يحس به من ارتكب خطأ واعترف به أما نفسه»[20].

ـــ فهل يستطيع الجابري أن يتذكر تلك الواقعة وهو ما يزال في سن مبكرة حينما كان يحبو (أي السنة الأولى والثانية من عمر الطفل)؟

سؤال مركزي تثيره "**حفريات**" الجابري من وجهات نظر مختلفة ومتباينة. إذ لا بد من الانطلاق من بديهة مؤداها: أن إعادة الخلق الحقيقي للحياة برمتها كما عاشها صاحب المذكرات، إعادة محكمة ودقيقة، لهي أمر مستحيل، مهما حرص الكاتب على التزام "الحقيقة" فيما يكتبه عن نفسه. فهو يضطر إلى انتخاب العبارة المناسبة التي تحول دون نقل الحدث/الأحداث بما يعادلها على المستوى النفسي والحسي الذي لا شك أن له فرادته التي تميز بها وقت وقوعها.

ومما لا شك فيه أن الصياغة اللغوية وفق مبدأ التخييل، يضفي الكثير من التعديلات والتغييرات على الحدث ـــ الأصل، في حالة افتراضنا حقيقة ما يسرد ويروى. وقد أفصح الكثير من الكتاب في كتاباتهم الشخصية عن ذواتهم، مؤكدين صدق وصراحة ما يروونه، إلى حد أن بعضهم بلغ من حرصه على التزام "الصراحة" درجة التصريح بالعيوب والنزوات الشخصية.

أما عن جدلية التذكر والنسيان، ومدى الاعتماد على قوة الحافظة أو ضعفها، فإن للجابري وجهة نظر في الموضوع على المستوى المعرفي. وهذا الرأي هو الذي يدعم حقيقة ما أورده من أحداث ترتد إلى زمن سحيق، يقول في هذا الصدد: «على كل حال فمن الأمور المقررة في علم النفس أن ذكريات الإنسان قد ترجع إلى السنة الثانية من عمره، وهذا أمر شائع، ولكن هناك من يرجع بذكرياته إلى السنة الأولى. ومع أن هذه الذكريات المبكرة يطويها النسيان في الغالب بعد مدة وجيزة فإن منها ما يبقى حياً مدى الحياة لكونها تكون موضوع تذكر من حين لآخر. وهذا ما حدث لصاحبنا»[21].

فقد يكون لبعض الأحداث التي تشكل منعطفات كبرى مغزى مهماً، وأثراً كبيراً في نفسية الفرد، ولحجم وقعها على ما سواها من الأحداث الأخرى، فإنها تفرض نفسها على المتذكر، فتستقر في لا وعيه وتترسخ في ذاكرته. يقول برجسون في هذا المقام: «الذاكرة لا تقوم إطلاقا على تقهقر من الحاضر إلى الماضي، بل تقوم على العكس على تقدم من الماضي إلى الحاضر، في الماضي إنما نضع أنفسنا دفعة واحدة. ننطلق من حالة ممكنة نسوقها شيئا فشيئا، خلال سلسلة من مستويات الشعور المختلفة، حتى الحد الذي تصير فيه مادية في إدراك راهن، أي حتى النقطة التي تصبح فيها حاضرة وفاعلة»[22].

فما إن تستدعي الذاكرة هذا الحدث الذي طواه النسيان، على إثر مناسبة طارئة أو خاطرة عابرة أو لمحة مضيئة يهجس بها الذهن، حتى تشعَّ الذاكرة من جديد، فتستعيد الماضي الذي اندثر أو

كاد، وتستحضر الصورة التي غابت في أفق الذاكرة، فإذا بها كأنما تصحو من نوم طويل أو تستيقظ من سبات قديم.

هذه الواقعة بالضبط تحفر عميقاً في دواخل الكاتب، وتعود بين الفينة والأخرى للظهور والتجلي. ذلك أن الجابري يشدد على صدق هذه الذكرى التي ترتد فعلاً إلى سن مبكرة (السنة الأولى أو أكثر). ومستنده في ذلك أنه كان يسترجعها، أو على الأصح، كانت تعود إليه تلقائياً لتفرض نفسها من جديد في ذاكرته الحية، كلما شاهد أمه في مثل ذلك الوضع الجسماني وهي بصدد الغزل، فيحني رأسه وينصرف أو يتشاغل بشيء آخر، وكأنه يحاول نسيان ذلك المشهد من جهة، كما أن هذه الواقعة مرتبطة بلحظة «الفطام» بمعناه الواسع.

فمن منظور الجابري يسجل ذلك الحدث فعلاً نقطة البداية في شعور الطفل بالتغاير مع أمه: أي إحساسه بأن أمه غير وأنه غير، ومن هنا تبدأ لحظة تشكل الوعي والأنا؛ وبالتالي الشخصية كلها من جهة أخرى. ومن هنا أهمية الواقعة التي تتمثل في تلك "الدفعة" التي تلقاها من أمه «عندما كانت تغزل وفي الظروف التي شرحتها فالمقصود من إيراد هذه الدفعة هو هذه الدفعة نفسها بوصفها "الفطام الحقيقي" الذي تم قبل "الفطام الرسمي" كما ورد حرفياً في الحفريات"»[23].

رابعاً: "الحفريات...": حدود الصدق في الرواية

لا شك أن استحضار الذكريات عادة ما يكون لها طابع تخييلي وتأويلي. هذه الذكريات لا تختزن في طبقات الذاكرة بطريقة موضوعية ومحايدة، ولكنها تودع في حافظة الذاكرة من منظور تأويل الكاتب لها، وإحساسه بها ووقعها على كيانه، كخطوة أولى تتلوها بعد ذلك عملية إدراجها في سلسلة من العلاقات القيمية والعاطفية التي يحولها الكاتب إلى تجربة ذاتية، لها خصوصية فنية ما.

إذ حينما يحكي الجابري عن بعض التفاصيل في طفولته المبكرة أو المتأخرة أو حتى في مرحلة الشباب، فهذا نوع من التذكر التخيلي...غير أن الطريقة التي عاش بها الجابري هذه الأحداث وهو صغير قد انتهت وماتت...وانتخابها من حافظة الذاكرة، وحديثه عنها الآن هو الذي يمنحها القيمة الرمزية من خلال كتابة المذكرات. فليس يهم ما إذا كانت تلك الذكريات موجودة، أم غير موجودة، لكن المهم هو كيف يستدعيها الكاتب الآن، وكيف يعيد كتابتها من جديد.. إذ ليست الوقائع بحد ذاتها (وإن كانت لها أهمية لا يمكن تجاهلها) هي العمدة، وإنما كيف وقعت عبر استحضارنا لها الآن هو الذي يعطي لكتّابها مصداقيته وفاعليته. بيد أن اشتغال الذاكرة وفعل التذكر ما كانا ممكنين بدون وساطة اللغة. إنها هي التي تجعل الذاكرة ممكنة، فخارج السرد الشفوي أو المكتوب لا وجود لشيء اسمه الذاكرة أو الماضي.

ولا شك أن الجابري ضمَّن مذكراته مجموعة من الوقائع والأحداث التي وشمت ذاكرته، وهي أحداث لها علاقة بالمجال التربوي والتعليمي والعاطفي السائد زمنئذ. يعود بنا الجابري إلى زمن آخر،

وإلى عوالم أخرى، يرجع من خلالها مؤشر الذاكرة القهقرى ليطلعنا على مُعَلِّمين مازالت صورهم عالقة في الذاكرة.

ومن الصور التي بقيت موشومة في عمق الذاكرة، صورة مدرس اللغة العربية، وهو ينزل عقابه الشديد على الطفل الذي اتهمه المدرس ظلماً وعدواناً بـ«التحرش الجنسي» بزميلته في الفصل.

هذا العقاب كان فيه المعلم ذا نزوع سادي أكثر مما كان رحيماً ومتسامحاً ومتحاوراً، وبدون تحقق من أسباب هذا العقاب. بطبيعة الحال، فالانضباط "العسكري" المفروض قهراً لا يسمح بالاحتجاج في نظير تلك الأحوال، ولا لمعرفة لغز هذا الاتهام الباطل والعقوبة الجسدية الظالمة.

أما باقي اللحظات المفصلية في مسار حياته التعليمية، فتجدر الإشارة إلى القرار الحاسم الذي اتخذه الجابري الطفل المتوثب، الذي بدا وكأنه يستشرف آفاق تعليمية جديدة، والمتمثل في تركه مهنة الخياطة التي كان قد احترفها لمدة وجيزة مع عمه، بعد أن اقتنع بضرورة القطع مع اختيار الخياطة نهائياً، واستئناف النشاط الدراسي الذي كان قد تقطع لأسباب اقتصادية وسياسية. ففي نهاية 1966 اجتاز في الآن نفسه امتحان الشهادة الثانوية (الإعدادية)، وامتحان الدبلوم الأول في الترجمة، فعينه مدير المدرسة معلماً لأقسام الشهادة الابتدائية، ثم اجتاز بعد ذلك امتحان الباكالوريا بنجاح في يونيو سنة 1957.

كانت تلك هي المرة الأولى التي تعقد فيها دورة للباكالوريا المغربية المعربة، بصورة رسمية. وقد ترأس لجنتها الشهيد المهدي بن بركة الذي قرأ أسماء الناجحين بنفسه، في بهو نيابة المعهد العلمي (كلية العلوم حالياً). وأثناء حفل تلاوة أسماء الناجحين وتحية المهدي لهم، توقف عند اسم الجابري مبدياً إعجابه بترجمته للنص الفرنسي الذي أعطي لهم في الامتحان. وطلب منه أن يلتحق بجريدة العلم "العلم" (لسان حزب الاستقلال) بصفته مترجما، وذلك ما حصل، ثم بعد مدة من الزمن سيقرر صاحبنا منذ سنة 1953 بصورة حاسمة ونهائية، متابعة دراسته الجامعية في سوريا ليعود بعد ذلك منها في الصيف الموالي، وسيلتحق بالجريدة مرة ثانية، بعدما كان يراسلها من دمشق، وكانت مراسلاته ذات طابع ثقافي اجتماعي.

خلال مساره الإعلامي، كان الجابري متحمساً للأفكار الداعية إلى التحرر والاشتراكية. وهي بطبيعة الحال أفكار كانت مهيمنة في الحقل السوسيو ثقافي زمنئذ؛ أفكار تحلق في فضاء الأحلام بعيدًا عن الواقع المعيش؛ لأنها أفكار تُعْشب في حقول الحلم، وتذبل في أرض الصحو واليقظة.

هكذا تم اغتيال المهدي بنبركة، وشملت الاعتقالات صفوف المناضلين، وكان من الجابري من بينهم...فلقد كان حلم المناضلين وطنياً (استكمال تحرير الوطن)، وقومياً (الاحتلال الإسرائيلي)، وأممياً (الوقوف بجانب الأممية ضد الرأسمالية)، مع أن الجابري يستحضر بين الفينة والأخرى دروساً قيمة جداً من خلال إعادة قراءة هذا التاريخ الحديث.

نستنتج مما سبق، أنه إذا كان النسيان ظاهرة بشرية طبيعية، فإن التذكر هو الآخر طبع إنساني كذلك. إلا أنه من المفيد طرح الإشكال المناسب بغية تحديد ما هو مأمول في هذا السياق.

وهنا نؤكد أنه يستحيل الحسم في حقيقة صدق الكتاب في تناولهم لقضايا الثالوث المحرم في عالمنا العربي. حتى وإن صرح البعض منهم أنهم نقلوا تجربتهم بصدق وصراحة؛ فإن مفهوم الصدق من منظور البعض ستار يخفي أشياء يحرص القارئ على اكتشافها. ذلك أن اللسانيين، وأصحاب التحليل النفسي يلحون اليوم على أن عملية التواصل بين الناس تبنى أساساً على «المراوغة والاحتيال والكذب. فكل منا كاذب، تكلم أو خلد إلى الصمت»[24].

فقد غدا من المتعارف عليه أن الكاتب يعمل على إضفاء الكثير من الخيال على الأحداث والشخصيات أثناء التصوير، حتى تكون في ثوب الشخصيات الفنية، وليست في ثوب الشخصيات الواقعية في النهاية.

في الأخير، يجب التشديد على أن الاهتمام بهذا المفكر من خلال قراءة مذكراته، ينطوي على رغبة ملحة من أجل القبض على لحظات فريدة في تاريخ الأفكار لديه، وذلك ضمن دائرة المعارف التي تجمع بين ميراث الجابري الثقافي والفكري من جهة والسيرذاتي والإبداعي من جهة أخرى.

ونحن إذ نتوقف أمام فيلسوف بحجم محمد عابد الجابري، فمن أجل أن نحتفي من خلاله بقيمة التنوع الثري في مجالات الفكر والوجود معاً، وذلك من خلال هذه المذكرات التي يمكن اعتبارها محصلة المعرفة والخيال والشعور والوعي الفردي المشروط بالزمان والمكان لرائد إمبراطورية الفكر العربي المعاصر المترامية الأطراف.

وصفوة القول: إذا كان لا حق لمالك أرض في القيام بحفريات فيها، ولا حق له في المطالبة بملكية ما يمكن اكتشافه على أديمها أو في باطنها من مكتشفات أثرية، كما ليس له الحق في التمتع بهذه المكتشفات؛ فإن الجابري تحايل على هذه الممارسة القانونية ليقوم بأعمال الحفر والتنقيب والسبر العميق لطبقات كينونته، متحملاً في ذلك مسووليته الشخصية والمعنوية، في سبيل ما يمكن أن يستكشفه القارئ بمباركة الجابري، وقد تقمص دور عالم الآثار في هذه الرحلة الاستكشافية لبواطن سيرته الذاتية...

هكذا عانقت حفريات الجابري المذكرات حينا، ودنت من المقالة حينا آخر، ولامست الانطباعات والخواطر حينا ثالثا، ليظل الكتاب في النهاية شكلا مفتوحا قابلا لتعدد القراءات، وممارسة كتابية مختلفة جامعة لأصناف القول وفنونه...يتقاطع فيها الذاتي بالموضوعي لتظل صورة شخصية الجابري في النهاية صورة يدخل "الثقافي" و"الاجتماعي" و"الوطني" في تركيبها، والوعي بجميع هذه القضايا يفترض انتقال الجابري من مستوى سيرة فرد فحسب، إلى سيرة جماعة، و لم لا سيرة مدينة أو سيرة وطن حتى.

الهوامش:

1 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مطبعة دار النشر المغربية، ط:1، الدار البيضاء، 1997، ص: 83.

2 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص:1.

3 ـــ المرجع نفسه، ص: 278.

4 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق ، ص:25.

5 ـــ المرجع نفسه ، ص:41.

6 ـــ المرجع نفسه، ص: 152.

7 - Jean Chevalier, Alain Ghee rant: " **Dictionnaire des symbols**", Ed. Robert Laffont / Jupiter, Paris, 1982. p: 126.

8 ـــ محمد عابد الجابري: "**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص: 19

9 ـــ المرجع نفسه، ص: 275.

10 ـــ المرجع نفسه، ص: 152.

11 - Gaston Bachelard: "**La poétique de l'espace**", Ed :Quadrige/PUF, Paris,1989, p:34.

12 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص: 11.

13 - Gaston Bachelard: "**La poétique de l'espace**",Op. Cit, p:25.

14 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص: 11.

15 ـــ المرجع نفسه، ص: 11.

16 ـــ المرجع نفسه، ص:40.

17 ـــ المرجع نفسه ، ص:42.

18 ـــ حسن مودن:"**الكتابة والصحراء**"، جريدة العلم(الملحق الثقافي) ، 2005/06/18.

19 ـــ محمد عابد الجابري:"**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص: 81.

20 ـــ المرجع نفسه، ص: 7.

21 ـــ المرجع نفسه، ص: 269.

22 ـــ هنري برجسون: "**المادة والذاكرة**"، ترجمة: اسعد عربي درقاوي، منشورات وزارة الثقافة، ط 2 ، سوريا، 1985، ص:249.

23 ـــ محمد عابد الجابري: "**حفريات في الذاكرة**"، مرجع سابق، ص: 268.

24- عبد الفتاح كليطو: " **الحكاية والتأويل**"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط:1، 1988، ص: 70.

الباب الثاني

الفاعلية الحضارية والثقافية للتراث

الفصل الأول

من أجل "عصر تدوين عربي جديد"

محمد المصباحي
جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب

قد يبدو بأن الموضوع الذي استحوذ على تفكير محمد الجابري واحد هو "العقل العربي"، من حيث يشكل قوام الذات العربية. لكن لمّا لم يكن ينظر إلى العقل العربي باعتباره عقلا سويّا، وإنما بوصفه عقلا مريضا يعاني من "أزمة" عميقة منذ نشأته الأولى تقريبا، فيمكن القول بأن موضوعه الحقيقي هو "أزمة" العقل العربي. ويقودنا هذا الموضوع بالضرورة إلى موضوع ثالث ملازم له ملازمة ذاتية،وهو "الإصلاح". بيد أن هذا الموضوع الجديد لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بموضوع آخر هو "النقد" بشتى أسمائه. ومع ذلك، فيمكن القول بأن الإشكال العام الذي كان يهيمن على مجامع تفكير الجابري هو كيفية الانتقال بالعقل العربي من وضع الأزمة، أي العطالة الفكرية والسياسية والحضارية، إلى وضع الفعل التاريخي والحضور الحضاري، وهو أمر لن يتأتى إلا بتدشين "عصر تدوين جديد" يستجيب لتحديات الزمن المعاصر. فما هي شروط ومعالم هذا "التدوين الحديث"؟

1. التأصيل الحداثي للذات التراثية

عندما تتعدد جهات النظر إلى الموضوع، فمن البديهي أن تتعدد مقاصده. وبالفعل، حفلت كتابات الجابري بكثير من الأهداف، كالتحرر والاستقلال، وتملك التراث، وتجاوزه، وتأسيس "عصر تدوين جديد" الخ. وللوهلة الأولى يحيلنا مفهوم "عصر التدوين الحداثي"، الذي هو استعارة تلخص الرغبة في استحداث "تاريخ" جديد للعقل العربي، على مجال الإيبستيمولوجيا، أي على مجال إصلاح الآلة، آلة التفكير للشروع في إنتاج مادة معرفية جديدة يشارك بها العرب في المجهود الإنساني العالمي لتأسيس أفق معرفي جديد. يتعلق الأمر، إذن، بمنظومة علمية وعملية جديدة لا يمكن القيام بها إلا إذا

جرى استصلاح أداة تجديد تلك العلوم والمباحث، التي هي ليست شيئا آخر سوى "العقل العربي". أو بعبارة متخصصة، يقتضي إنشاء "عقل مكوِّن" جديد إعادة بناء "العقل المكوَّن".

هذا عن الجانب الإيجابي من مفهوم "عصر التدوين الجديد"، أما جانبه السلبي فهو الذي صاغه في السؤال الآتي: « كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، سلطة السلف، وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ كيف نجعل العقل العربي عقلا مستقلا بنفسه يختار سلطاته، يَعيها ويُوظفها للسيطرة على موضوعه، على العالم؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي "بالاستقلال التاريخي التام"؟» [1]. إنه سؤال تنويري، بكل ما يتطلبه التنوير من "استقلال ذاتي" يمكّن الذات من أن تكون السلطة هي المرجعية الوحيدة لكل اختياراتها وقراراتها، ومن سعي "للسيطرة" على العالَم. لكن هل بقي وفيا لسؤال التنوير؟

علينا أن لا ننتظر في هذا الجو التعددي أن يكون موضوع هذا الاستقلال واحدا. فالاستقلال ينبغي أن يكون عن المرجعيتين التراثية والحداثية معا، لكن لا على حد سواء. وهذا يعني أن فشل النهضة العربية الأولى، أو عصر التدوين العربي الثاني، لا يعود فقط إلى الانفعال السلبي غير المنتج بالعقل التراثي، بل ويعود أيضا إلى الانبهار المنفعل والمستلب واللاتاريخي أمام العقل الحداثي.

من أجل إنجاز التحرر من المرجعية التراثية، رفع الجابري شعار المعاصرة المزدوجة والمتقابلة: **جعل التراث معاصرا لذاته، ومعاصرا لنا** في نفس الوقت ولكن ليس بنفس المعنى[2]. المهمة الأولى تسعى إلى إعادة قراءة التراث وتأويله قصد **إعادة ترتيبه** تاريخيا وبنيويا وإيديولوجيا حتى يصبح له معنى بالنسبة لزمانه؛ بينما تتولى المهمة الثانية إعادة ترتيب التراث على نحو يصبح بإمكانه أن يصير له معنى بالنسبة لزماننا، أي قابلا لتحويله إلى **فاعل** حضاري وثقافي في الحاضر. القراءة الأولى للتراث تجعله فاعلا في تاريخه الخاص، والثانية تحوّله إلى فاعل في التاريخ العام للأزمنة الحديثة.

المطالبة بالمعاصرة المزدوجة للتراث هي وليدة تشخيص متشائم يشير إلى أن "العقل العربي" يعاني من **أزمة جوهرية وشاملة** تغطي المستويات الدلالية والمنطقية والرؤيوية، اللغوية والعقلية والفلسفية، اللفظية والقياسية والمفهومية، وتمنعه من الانطلاق في عملية الإبداع والبناء. وإذا أضفنا إلى تلك العوائق الجوهرية، عائق انشطار الذات بين ولائها للماضي وتطلعها للحاضر والمستقبل، لأدركنا مدى شقاء الوعي العربي. ومع ذلك، لم يثنه هذا التشخيص الإبستيمولوجي والتاريخي مظهرا، والميتافيزيقي جوهرا، عن السعي لتغيير هذا الوضع، مما يعني أن آفات العقل العربي ليست، في حقيقة الأمر، ذات طبيعة جوهرية، بل إنها قابلة للإصلاح. وكما كان التحليل الإبستيمولوجي، مدعوما بالتحليلين

التاريخي والإيديولوجي، هو أداة تشخيص آفات العقل العربي، فإن هذا التحليل نفسه هو القادر على إصلاح تلك الآفات بفضل المعرفة "العلمية الصحيحة" التي يمدنا بها[3].

في هذه الأجواء المتشائمة لهذا التشخيص النهضوي «لإشكالية الأصالة والمعاصرة [التي] هي إشكالية نهضوية»[4]، اندفع الجابري باحثا عن سبيل ثالث بين الأصالة والمعاصرة، يمكّنه من تجاوز هذا الاستقطاب النهضوي العقيم إزاء الماضي والحاضر. لكنه في صياغته لهذا السبيل الثالث لم يتعامل مع التراث والحداثة على حدٍّ سواء، بل كان مرة ينحاز صراحة إلى التراث، معلناً بكيفية حازمة بأن لا سبيل لتجاوز التمزق إلا «بالانتظام في تراث من أجل تحقيق قفزة نحو المستقبل»، ومرة أخرى كان يعتبر الحداثة أفقا أعلى بكل ما تتطلبه من تجاوز، وربما قطيعة، وإن كانت مغلّفة بالاستمرار.

كان الجابري يتأرجح، إذن، بين الانتظام في بُعد التراث والانجذاب إلى أُفق الحداثة. إنه طريق ثالث صعب لأنه يتطلب تجاوز الاستلاب من جهة تجاه الذات التراثية، أولا بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولاعقلانية من "تاريخ" عقلها الذي شكّل منذ البداية معقلا ومعتقلا لها وحائلا دون وصولها إلى مقام الحداثة؛ وثانيا بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي؛ ومن جهة ثانية، تجاوز الاستلاب تجاه الحداثة بتهذيب الآخر الذي يريد فرض الحداثة بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلية على البشرية لأنها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها التاريخي وعقمها الثقافي. بعبارة أخرى، يتطلب منّا إعداد الذات لاستقبال ثورات الحداثة، أن نحررها من "البنية المحَصَّلة"، التي أفرزها "عصر التدوين" الأول في حِقَبه الأخيرة، أي أن نحررها من هيمنة اللفظ في سبيل سيادة المفهوم على صعيد اللغة، ومن الأصل والقياس التمثيلي في سبيل الاستدلال الاستنتاجي على صعيد المنطلق، والتجويز في سبيل السببية على صعيد الطبيعة، لكن لا من أجل السقوط في "بنية محصَّلة جديدة"، ولكن من أجل بناء "عصر تدوين عربي ثالث"، "عصر التدوين الحداثي". ويمكن التعبير عن هذا التحرر من عوائق العقل باستلهام نظرية "الاتصال" الرشدية بالقول بأن التحرير هو فعل إفراغ العقل العربي من مناهج ومفاهيم ومعارف البنية المحصَّلة، تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج، هو العقل الغربي، كي يتخذه صورة جديدة له.

2. التأصيل التراثي للحداثة

لكن هذا الاتصال أو الاستكمال بالعقل الحداثي يقتضي بدوره، كما سبقت الإشارة، التحرر من هويته الأصلية، بتعديل مفاهيمه كي تصبح مناسبة مع مفاهيم التراث! يتطلب الأمر، إذن، مراجعة المواقف والمفاهيم والرؤى الحداثية بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها

الإيديولوجية من أجل الوقوف على تاريخيتها ونسبيتها. و من شأن هذه المراجعة أن تقرب مفاهيم الحداثة مع المفاهيم المتنورة للتراث، سواء تعلق الأمر بمفاهيم العقل النظري التي تختص بمجالات الطبيعة وما يرتبط بها من علوم وتقنيات، أو بمفاهيم العقل العملي التي تهم مجالات الحرية وما يتصل بها من أخلاقيات ومساطر وقوانين تُعنَى بتدبير علاقة الإنسان بالإنسان. وهذا هو معنى إحداث "المناسبة".

واضح مما سبق، أن الجابري لم يشأ أن يمارس التحرير من أجل التحرير، ولا أن يجعل "النقد من أجل النقد" هدفه الاستراتيجي[5]، بل كان هدفه ممارسة النقد والتحرير من أجل استكمال الذات سواء على مستوى **إعادة بناء الفكر العربي** بتأصيل الأصول في مجالات العلوم اللغوية والشرعية والعقلية، أو على مستوى **إعادة بناء الأمة** ذاتها بتأصيل مبادئ العقل العملي، كمبادئ الوحدة والديمقراطية والعقلانية، أي استصلاحها وتكييفها مع مقتضيات الواقع وإكراهات الروح التراثية[6]. وللقيام بهذا الاستكمال المزدوج، كان عليه مواجهة المواقف الثلاثة المتباينة التي اتخذها دعاة النهضة العربية والإحياء الإسلامي من الحداثة الغربية. حيث واجه مَن رفضها دفعة واحدة، لا لأنها تهدد كيان الأمة وحسب، ولكن أيضا لأن الذات لا حاجة لها بها ما دام التراث كافيا لتلبية تحديات الزمن المعاصر إن تم تطبيقه كما يجب؛ وواجه مَن تعصّب للحداثة جملة وتفصيلا من دون أي تحفظ ولا مراعاة لما يمكن أن يقدّمه التراث من ذخائر وإلهامات، طالما أنه يقف حجر عثرة في سبيل التقدم ؛ وأخيرا واجه الذين راموا التوفيق بين روافض الحداثة والمتشيعين لها، مع ميل إلى قبول الحداثة بشرط أن تكون لها نقاط ارتكاز في التراث. وكعادته في مثل هذه المواجهات الثلاثية، أقدم الجابري بحماس كبير على تجاوز هذه المواقف الثلاثة مجتمعة إلى موقف رابع يؤمن بالجمع بين الحداثة والتراث دون السقوط في لعبة التوفيق بينهما[7]. وكانت الوسيلة الإبيستيمولوجية لإخراج هذا الموقف إلى الوجود هو "التأصيل الثقافي" الذي اتخذ لديه عدة أسماء: كالتبيئة، والتوطين، والبحث عن المرجعية، وإعادة البناء، وإعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السلوك والأنظمة الحداثية، والنقد المزدوج[8].

ومع أنه حاول بموقفه هذا، الذي يشكل جانبا من جوابه على سؤال الإصلاح، أن يتجاوز المواقف الثلاثة، فإنه يبدو لأول وهلة وكأنه رام أن يقف في منزلة بين المنزلتين، لأنه كان يتبنى موقفا شبيها بموقف روافض الحداثة حينا، وحينا آخر يُعلن موقفا يميل إلى روافض التراث. فهو بحكم تكوينه الثقافي والتزامه الحضاري لا يسعه قبول التنكر للماضي لأنه هو ذاته الأصلية؛ وبحكم التزامه السياسي والثقافي يرفض بحزم التنكر للحاضر وخيانة المستقبل الذي هو بمثابة ذاته المؤَمّلة؛ وبمقتضى تجربته السياسية ينأى بنفسه عن ترقيع الماضي بالحاضر لأن مثل هذا الترقيع لا يعمل سوى على تكريس انشطار الذات وشقائها[9]. ولعل هذا هو بالضبط ما تعنيه عبارة "نقد الحاجة إلى الإصلاح"[10]. من هنا

يمكن إرجاع حدة موقفه إلى أنه، من جهة، أخذ بعين الاعتبار تخوفات المحافظين المتعصبين للتراث من تهديد الحداثة لكيانهم الثقافي، من جهة ثانية، أقام حسابا لخشية الليبراليين المناصرين للحداثة من مخاطر ابتلاع القوالب الميتة للتراث كل مجهود الأمة للتحدي والتقدم والكرامة. باختصار، إنه يؤمن بالحداثة، لكن بشرط "الاستمرار" مع التراث "بجهة ما"، أي بشرط أن تكون الحداثة "نهضة ثانية". فما هي هذه "الجهة" التي اتخذها الاستمرار عند الجابري؟

يستعمل الجابري مفهوم "الاستمرار" بدلالات ثلاث مختلفة، إن لم تكن متناقضة. فعندما يكون بصدد تفسير سر الحداثة الغربية، يلجأ إلى توظيفه توظيفا إيجابيا بأن يعتبر حضور التراث اليوناني الروماني، المشهور «باهتمامه بشؤون الدنيا، وإعلائه من قيمة الإنسان»"[11]، واستمراره في الأزمنة الحديثة هو الخميرة التنويرية التي انبثقت منها الحداثة. لكنه بمجرد ما أن ينتقل إلى تفسير تعثر نهضة العرب الحديثة، حتى يتحول توظيفه لمفهوم "الاستمرار" إلى توظيف سلبي، فيرى في استمرار التراث العربي الإسلامي في النهضة العربية الحديثة هو السبب الجوهري في تعطيلها[12]. لكنه على الرغم من تحميله التراث مسئولية فشل النهضة العربية، لم يشأ أن يقطع معه بتاتا، بل على العكس من ذلك، أجّج ذلك الفشل في نفسه الشعور بالانتماء إليه والنصح بعدم التفريط فيه لأنه مصدر مشروعية وسلطة وفعالية أي مفهوم أو فكرة أو نظام تدبير وحكم حداثي نريد نقلها إلى واقعنا. ولا نشك في أن السر في تعلّقه القوي بالتراث مبعثه شعوره بأهمية الجوانب التنويرية الكامنة فيه والتي لم يجر استثمارها بعد، بدليل «أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية!»[13]. هكذا تتلاشى فجأة وبكيفية غير منتظرة أطروحة التقابل الجوهري بين العقل العربي والعقل الغربي. من أجل هذا نجد الجابري يستعمل معنى ثالثا "للاستمرار"، هو "الانتظام في التراث"، ليبرهن على أنه هو الضمانة الضرورية لأية قفزة نهضوية جديدة[14].

ومن مزايا التسلح بمبدإ "الانتظام في التراث" النظر إلى المفاهيم والرؤى الحداثية نظرة ملؤها الثقة بالنفس، هذه الثقة التي دفعت الجابري إلى البحث عن تأصيل تلك المفاهيم في التراث. وكانت وسيلة هذا البحث هي النقد التاريخي والإبيستيمولوجي الذي بوسعه أن يكشف الغطاء عن تاريخية ونسبية المفاهيم التراثية والحداثية معا. وإثبات التاريخية والنسبية هو المسلك المباشر نحو إثبات "المناسبة" بين مفاهيم المنظومتين الثقافيتين المشار إليهما. وهذا يعني أن الدور الإبيستيمولوجي "للمناسبة" هو تهيئة التربة الثقافية للذات العربية لاستنبات مفاهيم الحداثة فيها استنباتا داخليا طبيعيا، الأمر الذي يشجع عقلنا عن التخلي عن خموله وانفعاله، والإقدام على مباشرة الفعل والتأثير في الحضارة المعاصرة. فإذا فهمنا "المناسبة" بمعنى "الاستمرار" في دلالته الثالثة، التي تفيد الانتظام في التراث، سيتأكد لنا بأن

الغرض منها ليس هو التوفيق بين منظومتين متقابلتين من المفاهيم التراثية والحداثية، وإنما هو البحث عن مشروعية المفاهيم الحداثية داخل التراث حتى لا تبقى غريبة عنه، وعاجزة عن تفعيل الحداثة من الداخل، فيتم النفور منها ورفضها من عموم الناس[15]. باختصار، إنه استمرار، أو اتصال أو انتظام، من أجل حيازة المشروعية الذاتية، ضامنة الفعالية والخلق. ومعلوم أن "الاستمرار" هذه المرة متجه من الحداثة إلى التراث، وليس من التراث إلى الحداثة كما كان الأمر سابقا في التأصيل الحداثي للتراث.

وقد استثمر الجابري مفهوم البحث عن المرجعية التراثية للمفاهيم الحداثية لا فقط لغاية إبستيمولوجية وتاريخية، وهي التأصيل الثقافي لمفاهيم الحداثة، ولكن أيضا لغاية خطابية، وهي مواجهة الذين ينقلون نقلا ميكانيكيا فجا، حسب قوله، المفاهيم الغربية إلى الثقافة العربية، دون مراعاة للأضرار التي يمكن أن يلحقها هذا النقل بالذات. ذلك أن النقل الميكانيكي، الذي لا يحفل باستنبات المفاهيم الحداثية استنباتا داخليا في الحقل الثقافي العربي، يحرمها من التحلي **بالمشروعية** اللازمة لكي تتصف **بالسلطة** الثقافية التي تجعلها قادرة على التأثير في المحيط الثقافي والسياسي. على العكس من ذلك، يقوم النقل العضوي، أو كما يسميه "النقل التأصيلي"، بالبحث عن الأشباه والنظائر للمفاهيم والأنظمة الحداثية في التراث، ويعيد بناءها كي تتلاءم مع مثيلاتها في الحداثة، مما يعطي المفاهيم المنقولة المشروعية والسلطة المعنوية والقدرة على تحريك وتجديد المؤسسات، فتغدو "وكأنها" نابعة من الداخل بكيفية ذاتية[16]. ولا شك أن ثراء الحضارة العربية الإسلامية، وامتلاء العقل العربي بمدخراته الثقافية التي لا نهاية لها، من بين مسوغات الدعوة إلى ضرورة التبيئة والتأصيل الذي هو تعبير عن الإيمان بإمكان الكلام عن هذه حداثة عربية خصوصية. ويندرج فعل التأصيل هذا ضمن ما يسميه «بإستراتيجية "التجديد من الداخل"... ذات ثلاثة محاور أو أبعاد: **محور النقد الإبستيمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها** والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها»[17].

وللتدليل على نجاعة بديله التأصيلي، قام بنفسه بمحاولات للبحث عن مرجعية تراثية لمفهومين أثارا ويثيران كثيرا من الجدل في الساحتين الثقافية والسياسية، هما مفهوما المثقف والعلمانية. فقد اشترط، بالنسبة للمفهوم الأول، بناء «مرجعية لمفهوم "المثقف" في الثقافة العربية»[18] قبل استعماله في لغتنا المعاصرة لوصف "علماء" تعرّضوا في الماضي للامتحان كما حدث لابن حنبل وابن رشد. بعبارة أخرى، يتطلب نقل مفهوم المثقف إلى الثقافة العربية الإسلامية لوصف وضعية بعض العلماء «إعطاءه مضامين داخلها **تتناسب** مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوروبية التي منها نَقلْنا هذا المفهوم»[19]. نحن، إذن، بعيدين عن الوفاء للمعنى الأصلي، لأن فعل التأصيل يتطلب إحداث تغيير في

مضمون الاسم المنقول من بيئة ثقافية أخرى مغايرة بكيفية تجعله متناسبا؛ أي مقولا بتشبيه وتمثيل على المفهوم التراثي، لا بتواطؤ، في الثقافتين. لكن ليس معنى هذا أن مَن يقوم بعملية التغيير الدلالي له مطلق الحرية في أن يذهب به بعيدا إلى حد إضفاء "مضمون جديد" متعارض مع المفهوم المنقول عن الحداثة داخل التراث العربي. بل على "النقل التأصيلي" أن يحتفظ بجوهر المضمون مع تعديل لبعض جوانبه العرضية، سعيا وراء تجاوز الكونية الصارمة للمفاهيم الحداثية بجعلها متناسبة مع الخصوصيات الثقافية، دون أن تنأى بها بعيدا عن الكونية إلى درجة تصبح معها مضادة لها.

أما بالنسبة للمفهوم الحداثي الثاني، مفهوم "العلمانية"، فهو أكثر تعقيدا لأنه يحمل أحد تحديات الحداثة الأكثر دلالة، والأكثر تهديدا لقوام الذات العربية حسب صاحب كتاب **نحن والتراث**. وقد كان واضحا منذ البداية حينما أعلن رفضه الحازم لاستعمال كلمة العلمانية في القاموس العربي الحديث، لا فقط بسبب لبسها اللغوي بحكم عدم خضوع اشتقاقها للأصول الصرفية وحسب، ولكن أيضا بسبب تعارض مضمونها الدلالي والتاريخي رأسا مع "روح" الثقافة العربية الإسلامية، التي لا ترفع الاختلاف بين الدولة والدين إلى درجة المغايرة والتناقض. لذلك نجده يسارع إلى القول بضرورة استبعاد كلمة "العلمانية" من اللغة السياسية، واستبدالها بشعار ثنائي هو الديمقراطية والعقلانية![20]. ونفس المصير تلقاه العبارة المرادفة للعلمانية، "فصل الدين عن الدولة"، التي وصفها بأنها « عبارة غير مستساغة إطلاقا في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة»[21]. من أجل هذا ذهب صاحب **التراث والحداثة** إلى القول بأن إشكالية العلمانية إشكالية زائفة في أصلها لأنها عبّرت عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية رفعتها شعوب وجماعات محددة في سياقات سياسية معينة وفي ظروف تاريخية ومكانية محددة هي منطقة الشام في زمن الحكم العثماني، ولا يمكن تعميمها على مجموع "الوطن العربي". لذلك سيكون من الأفضل تلافي التعبير عن المطالب الثلاثة المشروعة والمعقولة بشعار "العلمانية"، لأنها تُفرغ تلك المطالب من معقوليتها وضروريتها[22].

نفهم من هذا أن الجابري لم يكن يبحث عن "مناسبة" ذات بُعد واحد، بل عن مناسبة ذات بُعدين: مناسبة المضمون الحداثي للمضمون التراثي بعد أن يتم تكييف الأول مع الثاني من ناحية، ومناسبة المضمون التراثي المكيَّف مع المضمون الحداثي بعد أن يجري تعديله من ناحية أخرى. والسبيل إلى إحداث المناسبة المزدوجة هو النقد المزدوج للمفاهيم في كل ثقافة عبر الثقافة الأخرى. فنقد مفاهيم العقل العربي لا يمكن أن يتم إلا بأدوات منهجية حداثية، وبالمِثل لا يمكن نقد مفاهيم وأنظمة العقل الغربي إلا من موقع الخطاب العربي المعاصر، أي بأدوات إيديولوجية وتراثية! والغاية من نقد العقل الحداثي من موقع الذات العربية هي تحويله إلى "موضوع" للتحليل العلمي والإيديولوجي، شأنه في

ذلك شأن أي عقل آخر، قصد إماطة اللثام عن سياقه التاريخي ودوافعه الإيديولوجية، اتّقاء السقوط في حبائله[23]. ولذلك لا معنى للإصلاح الذي يكتفي بالرجوع إلى الماضي بحذافيره ، طالما أنه لا يأبه بالجديد؛ كما أنه لا طائل من وراء إصلاح يأتي بالجديد الحداثي غير المنتظم داخل التراث[24]. من هنا جاءت أهمية التبيئة، فهي تقوم «**بإعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها، مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها**»[25].

نفهم من هذا أن قوة فعل التأصيل، أو إعداد الذات، تعود إلى كونه ينطوي على مفارقة الجمع بين فعلين متقابلين هما **التجاوز** و**الحفظ**. ففعل تجاوز التراث نحو الحداثة هو من أجل الإبداع فيها، بينما وظيفة **الحفظ** هي مقاومة تلاشي شخصية الذات وخصوصيتها في ذات الآخر. ويفسّر الجابري هذه المفارقة الجامعة بين الحفظ والتجاوز بقَدَر سُلّط على الأمة العربية فرَض عليها أن تحقق ثلاثة مطالب متباينة في آن واحد هي: النهضة والحداثة والتحديث؛ النهضة من أجل الانتظام في التراث للارتفاع نحو الحداثة، والحداثة قصد بناء تراث وعصر تدوين جديد، والتحديث ابتغاء مواكبة الحداثة باستمرار[26].

إجمالاً، القصد من التأصيل الثقافي للمفاهيم الحداثية هو إصلاح العقل المتجلي في الفكر أو الخطاب العربي المعاصر، وذلك بمراجعة أسسه وسلطاته المعرفية، تمهيدا لتأسيس نهضة جديدة على أنقاض النهضة الأولى الفاشلة، نهضة القرن التاسع عشر. ولا شك أن إصلاح الواقع السياسي العربي الراهن بإعادة الحياة إليه، سينعكس بدوره على إصلاح العقل نفسه. وهذا التفاعل بين إصلاح الواقع وإصلاح العقل هو الذي يعبر عنه الشعار الذي طالما ردده الجابري: "**صنع ما ينبغي أن يكون**" على أساس "**معرفة صحيحة لما كان**"، بدفع الفكر العربي نحو **العقلنة**، وتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول فيه وتفريغه من بطانته الانفعالية[27]. وقد أراد بجمعه بين الإبيستيمولوجيا والإيديولوجيا في هذا الشعار أن يتلافى تصادم السلطتين المرجعيتين للأصالة والمعاصرة.

* * *

وقد اتخذ مشروعه الإصلاحي عدة أسماء وشعارات حسب المناسبة التي كان ينظر من خلالها إلى موضوعه. ولكن الاسم الجامع لهذه الأسماء هو "**عصر التدوين الجديد**"، الذي يلخص مجهود إعادة تملّك التراث تملكا نقديا، من أجل تجاوزه، وفتح باب العقل من جديد وعلى الدوام، بعد أن تم إغلاقه لمدة طويلة، وبمعيته فتح باب "الاجتهاد المواكب" والمتواصل لفتوحات الحضارة المعاصرة[28]. وبهذه الجهة يمكن تعريف "عصر التدوين الجديد" بأنه استبدال بنية العقل العربي التراثية ببنية حداثية عن طريق

زرع "العقل الغربي المعرَّب" فيها، على أن تشكل هذه البنية الجديدة، التي « قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها»[29]، مرجعية ثالثة تتجاوز المرجعيتين التراثية والحداثية.

وما يميز "عصر التدوين الجديد"، الناجم عن إعادة بناء الفكر الراهن بمراجعة مفاهيمه وتصوراته، هو قدرته على أن « يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تُصوِّره، أو تريده، هذه المرجعية أو تلك»[30]. هكذا يستعيد الواقع في هذا العصر التدويني الجديد زمام المبادرة، فيصبح معيارا للمعرفة والسلوك والرؤية السديدة. ومن شروط هذا "التدوين الجديد" الانفتاح على خبرات كل النماذج وكل التجارب التاريخية للأمة ولغيرها من الأمم الأخرى"، والابتعاد ما أمكن عن التقيد بنموذج بعينه، سواء انتمى إلى ماض يخص مجموعة بشرية تحاط بهالة استثنائية من التقدير، كنموذج السلف الصالح، أو انتسب إلى حاضر يخص مجموعة بشرية، وهي الغرب، تحاط هي الأخرى بهالة استثنائية[31]. غير أن الانفتاح على جماع التجربة التاريخية القومية والعالمية، لن يكون مفيدا، في نظر الجابري، ما لم يتم تحصين الذات من الاستلاب تجاه الذات والآخر، وخصوصا في زمن العولمة، وذلك بإعادة بنائها.

ومن بين ما تعنيه صيغة "إعادة بناء الذات" إعادة ترتيب علاقتها بالزمن، بإدراك كل شيء في زمانه الخاص؛ إدراك الذات التراثية في ماضيها، و"الذات المعاصرة" في حاضرها ومستقبلها، وذلك خوفا من الخلط بين الأزمنة الذي هو من بين العوائق الأكثر خطورة على انطلاقة النهضة المنتظرة، والذي يجعل الذات تسقط في الاستلاب السهل والرخيص تجاه الآخر. ومن البيّن بنفسه، أن إعادة البناء لا تتوقف عند الذات، بل تتعداها إلى الآخر كيما يصير مناسبا لها، وذلك بتغيير صورته التي كوّنها عنها، وتكييف مبادئه ومثله السلوكية والسياسية لتصير مقبولة منها[32].

وعملية إعادة البناء، المسبوقة بعملية تحرير للذات العربية من نفسها ومن غيرها، تَكُون "أولا وأخيرا" "بفعل العقل"[33]. إلا أن الجابري يستدرك سريعا لينبّه إلى ضرورة تحالف هذا الفعل العقلي مع الفعل التاريخي، لأن « الصراع ... هو صراع تاريخي. والصراع الذي من هذا النوع لا يمكن الفصل فيه إلا من خلال العمل التاريخي نفسه»[34]. وهنا تتسلل فكرة "الكتلة التاريخية" على حين غرة. فجسامة تحدّي التحديث والحداثة، وبخاصة في الميدان السياسي، يقتضي تجاوز التحزب بالعلو عن التشيعات العقائدية والسياسية والإيديولوجية لتحقيق إجماع، أو على الأقل توافق، بين كل قوى الأمة بدون استثناء، وذلك لغاية إحداث التغيير المطلوب الذي يُخرجها من الأزمات المستعصية، وبخاصة أزمة الشرعية السياسية[35].

ويتمادى الجابري في تطلعه الكتلوي والوحدوي بالدعوة إلى تحقيق وحدة سياسية أفقيه بين العرب، تضمن التزامن الثقافي بين أجزاء "الوطن العربي" المتباينة في انتماءاتها الزمنية، والتزامن الثقافي بين زمن العرب ككل وزمن العالم الحديث. وتعضيدا لهذه الوحدة السياسية والزمنية والثقافية، يطالب بوحدة زمنية عمودية مع التراث العربي الإسلامي بعد أن يتم انتقاده وتصفيته من مخلفات اللاعقلانية، على أن لا تكون من طراز الوحدة الموروثة من عصر التدوين، بل وحدة من نوع جديد تكون أمتن ما سوابقها وتمنح الذات العربية فرصة الانفتاح على الحداثة[36].

هكذا يصبح إصلاح العقل والفلسفة مجرد توطئة لإصلاح السياسة، مما يُبَوئ السياسة منزلة الغاية بالنسبة للفلسفة، وليس العكس. وبهذا يكون الجابري وفيّاً لخط الفارابي الذي وضع السياسة على رأس العلوم بوصفها ثمرة الفلسفة، وليس لِخَطّ ابن رشد الذي وضع السياسة في خدمة الفلسفة. ولعل هذا هو الذي يفسر لجوء صاحب **نقد العقل العربي** إلى وضع السياسة في قلب الثقافة العربية، في مقابل الثقافتين اليونانية والأوروبية اللتين وَضَعتا، حسب ظنه، العلمَ والفلسفة في بؤرة اهتمامهما[37]. وهنا لا أملك إلا أن أتساءل بأي معنى فهم الجابري السياسة، لأنه لو فهمناها بمعناها القوي، وهو حكم الشعب بالشعب عبر مؤسسات منتخبة وقوانين ومساطر متفق عليها بالتراضي في الفضاء العمومي، لأدركنا أن السياسة، وليس العلم، هي الغائب الأكبر من فضاء الثقافة العربية منذ بدايتها. في حين كان عقد ميلاد الحداثة الأوروبية مساوقا لاحتلال السياسة بؤرة الاهتمام في رؤية الغرب للعالم.

ونحن إذ نقول هذا لا ننكر أهمية عودة الجابري إلى السياسة للقيام بتحرير المقيَّدين بالتقليد تجاه التراث والحداثة، وإضاءة الطريق لهم للسير قُدُماً نحو نور العقل. فقد كان يستهجن البقاء في علياء الفلسفة النظرية، وكأنه بموقفه هذا كان ينصت إلى تحذير أفلاطون من أولئك الفلاسفة الذين يظلون «في عليائهم ويأبون العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك في أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت»[38] بمجرد ما يتحررون من قيودهم ويخرجون من كهف الجهل إلى نور الحقيقة. وهو بالتزامه السياسي هذا، كان وفيا لنزعته النهضوية. إلا أنه يختلف عن أنصارها بدعوته إلى استعادة تحالف عقل البيان مع عقل البرهان النقدي لإخراج الأمة من أزمتها وإعادة بنائها بناء شاملا يعم هياكل السلطة ومؤسساتها، كما يشمل عقلية الجماعات وسلوك الأفراد[39]. وكل ذلك في اتجاه إقرار عدالة اجتماعية تضمن الحقوق الأساسية في الشغل والصحة والتعليم، وتحثّ على التحرر من الاستبداد الخارجي الإمبريالي الذي يطالبنا بالإصلاح حفاظا على مصالحه القومية، ومن الاستبداد الداخلي الذي يرفع شعار الإصلاح ذودا على مصالح فئاته الحاكمة[40]. و"برؤيته الماضي بعين الحاضر" يكون الجابري قد تموقع في الحاضر سعيا منه إلى فهم زمانه، من حيث هو زمان أزمة، قصد الخروج

منها بتغيير الواقع السياسي وإصلاحه عن طريق إصلاح وتغيير الواقع العقلي، أي باستحداث عصر تدوين جديد[41].

وقد كان، في مشروعه الإصلاحي، لا يُخفي أنه كان يستلهم النموذج السياسي الرشدي الذي، بحسب تأويله، تنتشر فيه معالم التطور والأمل، في مقابل النموذج الخلدوني ذي النظرة الحتمية والمتشائمة الرافضة للتطور والمؤمنة "بالخلق الجديد" من عدم، بعد انقضاء عمر العصبية[42]. غير أنه « إذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول: "من أين؟"، فإن الجواب عن سؤالنا الثاني "إلى أين؟" يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية»[43]، لأننا اليوم نعيش أمورا كانت غائبة عن أفق ابن خلدون وابن رشد معا، كالوعي بأهمية البعد الديمقراطي في حياة الإنسان السياسية[44].

* * *

قصارى القول، كان العقل والواقع العربيين يعانيان من مرض مزمن شامل وعميق، لذلك اقتضى علاجهما وصفة استشفائية شاملة وعميقة. وهذا ما فعله الجابري عندما اقترح ترياقا شبيها بما كان يسميه قدماء الأطباء من أهلنا "بالسكنجبين" (دواء مركب من الحلو والحامض، أو من العسل والخل)، وهو خليط من الإيديولوجية والمعرفة، من التراث والحداثة، من الماضي والمستقبل. ومعنى هذا أن الجابري، في نظرنا، لم يكن رشديا بما يكفي في موقفه هذا من الوحدة بين التراث والحداثة. فهو لم يقم بما قام به ابن رشد في القطع بوجود "اتصال" في "الغاية" بين الشريعة والحكمة، أي أنه لم يقم بربط التراث بالحداثة في الجوهر أو في الغاية، بل أصر على إثبات "الفصل" بينهما فصلا جوهريا وغائيا بجميع الحجج الممكنة والمتخيلة. ومع ذلك، بل وربما بحكم إستراتيجية الفصل الجذرية هذه، سعى إلى الربط بينهما من جديد بطريق آخر، هو إحداث تغيير في بنيتي العقل العربي والعقل الغربي، أي تغيير جوهرهما أملا في إيجاد نقطة، أو نقط، اتصال بينهما. وهو بهذا العمل الملتوي لم يقم سوى بتحويل العقل العربي إلى عقل غربي بملامح عربية! أو قل بالكلام عن "حداثة عربية"، على غرار كلامه عن "العقل العربي"، وكأن الحداثة "هُيُولَى أولى" قابلة لأن تلبّس صوراً شتى متباينة، من بينها صورة "الحداثة العرَبية". وهو بهذه الجهة لم يظل وفيا لسؤال التنوير في معناه الأصلي.

الهوامش:

[1]. في **بنية العقل العربي**، ص 584؛ هناك سؤال سابق عن هذا السؤال هو: «لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في "القرون الوسطى" إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟"، **تكوين**، ص 335؛ وعن ربطه بين النقد والاستقلال التاريخي، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 85-86.

[2]. عن معاصرة التراث لنا ولذاته، يقول: «هي قراءة تقترح صراحة، وبوعي، تأويلا يعطي للمقروء "معنى" يجعله في آن واحد، ذات معنى بالنسبة لمحيطه الفكري-الاجتماعي-السياسي، وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين... فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء **معاصرا لنفسه** على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء **معاصرا لنا**، ولكن فقط على صعيد **الفهم والمعقولية**، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن بنالها»، **نحن والتراث**، ص 11-12.

[3]. عن أن إصلاح نظرتنا إلى الماضي شرط لبناء المستقبل، انظر **التراث والحداثة**، ص 257.

[4]. **مواقف**، العدد 26، ص 77.

[5]. عن غايته من النقد يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»، **تكوين**، 7-8.

[6]. **مواقف** رقم 26، ص 64؛ ويقول عن الطبيعة المنحازة لنقده الذاتي: «إننا لا نمارس نقدا حياديا بل نمارس نوعا من النقد الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعا من الموضوعات»، الجابري، م.ع.، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 283.

[7]. عن المواقف الثلاثة من التراث والحداثة، رفض التراث ورفض الحداثة والتوفيق بينهما، وضرورة تجاوزها انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 16.

[8]. حول العملية المزدوجة للتبيئة تجاه الحداثة والتراث، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 62؛ يجمع مفاهيم التبيئة والبحث عن المرجعية والتأصيل الثقافي في عبارة واحدة قائلا: « الدراسات الثلاث التي يضمها هذا المؤلف يمكن وصفها بأنها نموذجية... بمعنى أنها تقدم طريقة تطبيقية لعملية **التبيئة**، عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا، لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر. لقد سبق أن عبرنا في مناسبات أخرى عن هذه العملية "بالتأصيل الثقافي" »، **نفسه**، ص 15 ؛ انظر **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية، 26.

[9]. عن النقد المزدوج للماضي والحاضر، انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 55؛ انظر أيضا **التراث والحداثة**، ص 257-258.

[10]. حول مفهومه عن نقد الحاجة إلى الإصلاح، انظر **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 16.

[11]. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 56.

[12]. يرجع استعماله المتناقض لمفهوم "الاستمرار" إلى اعتقاده بتناقض التراثين العربي –الإسلامي، واليوناني–الروماني تناقضا في الجوهر لا في الأعراض.

[13]. **تكوين**، 351.

[14]. **نفسه**، العدد 26، ص 77؛ عن الفرق بين التعصب للماضي والانتظام فيه يقول: «والهدف من هذا الرجوع ليس التثبت عند نقطة في الماضي ولا الجمود فيها، بل الهدف هو الانتظام فيها من أجل مواصلة المسيرة من جديد في الاتجاه الذي يمد المستقبل الآتي بسند من المستقبل الماضي: أعني المستقبل الذي كان مشروعا للتقدم في الماضي قبل أن تجهضه الانحرافات والجمود والانكسارات»، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 54.

[15]. حول تحذيره من خطورة الافتقار إلى المرجعية، انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 11.

[16]. حول خطورة النقل الميكانيكي الفج للمفاهيم الحداثية، ومزايا التبيئة أو النقل التأصيل انظر **نفسه**، ص 10، 12، 14؛ عن الدور المحرك والفاعل للتحديد وللتقدم للمفاهيم الموصلّة، انظر **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي** ، ص 119.

[17]. **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 16.

[18]. **نفسه**، ص 10؛ حول تكييفه لمفهوم "العالِم" بمناسبة محنتي ابن حنبل وابن رشد، كي يصبح مرادفا لمفهوم المثقف، انظر **نفسه**، ص 15.

[19]. **نفسه**، ص 10.

[20]. انظر **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 83-91.

[21]. **نفسه**، ص 85-86؛ انظر **مواقف**، العدد 26، ص 104.

[22]. عن افتقار مصطلح العلمانية للتعبير عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية، انظر **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 86؛ وحول كفاية اسمي الديمقراطية والعقلانية للدلالة عن مضمون العلمانية الغربية، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 104.

[23]. عن أهمية نقد العقل الأوروبي من موقع غير أوروبي، انظر، **نفسه**، العدد 26، ص 70؛ حول ضرورة نقد الإيديولوجية الغربية التي تزعم أن العقل الغربي يتمتع دون غيره بالوحدة التاريخية، انظر **نفسه**، العدد 26، ص 71.

[24]. عن لا معنى الإصلاح الذي لا يأتي بالجديد لأنه يكتفي بالعودة إلى التراث، والإصلاح الذي يأتي بالجديد لكنه لا ينتظم في التراث، أنظر **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 41-42.

[25]. **مواقف**، العدد 26، ص 90.

[26]. عن تلازم النهضة والحداثة والتحديث في المشروع النهضوي العربي، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 90-91.

[27]. عن ضرورة تصفية الحساب مع جوانب اللاعقلانية، انظر **تكوين**، ص 52؛ وعن ضرورة إفراغ الذات من البطانة الإيديولوجية يقول: «... سيزيل عنها تلك البطانة الانفعالية اللاعقلانية التي ترافقها، ويفتح الطريق لتحاوزها»، **المغرب المعاصر**، ص 43.

28. بصدد دعوته إلى انفتاح جديد للعقل العربي لمواجهة التحدي المعاصر، انظر، **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي** ، ص 56.

29. عن الدعوة إلى عصر تدوين ثالث يقول: «إن الخروج من حالة "الأزمة الشاملة" التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين [التراثية والحداثية] عنصرا من عناصرها، عنصرا يشوش الرؤية ويشل الحركية، يتطلب تدشين "عصر تدوين" جديد يكون إطارا لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحولات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة –بما فيه الوطن العربي نفسه– توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين "التراثي" بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين "النهضوي" بالنسبة إلى حاضرنا»، نفسه، ص 12.

30. **نفسه**، ص 12.

31. عن ضرورة الاستفادة من كل التجارب التاريخية للأمة العربية والأمم الأخرى، انظر **نفسه**، ص 45.

32. عن إعادة البناء المزدوجة للذات والتراث يقول: «إن الارتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة، يتطلب من جملة ما يتطلب **إعادة بناء الذات** نفسها، وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من **إعادة بناء التراث**، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين "الحياة المعاصرة" كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل. نختصر القول إذن فنؤكد أن **التراث** بالنسبة إلينا... **عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر** من جهة، وفي **إعادة بناء الذات المعاصرة** من جهة أخرى»، **مواقف**، العدد 26، ص 64؛ وحول تفسير ميله إلى ربط التراث بالحداثة بانتمائه إلى جيل الحركة الوطنية، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 99؛ وعن الربط الذاتي بين السلفية المغربية والتحديث، انظر **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 40، 42.

33. حول **أهمية الفعل العقلي** في مواجهة تحديات العالم المعاصر، انظر **نفسه**، ص 40؛ ويؤكد ذلك بمعارضة مفهوم الصحوة بمفهوم التجديد: «وأمام هذا الواقع الجديد فإن مجرد "الصحوة" لا تجدي، حتى ولو كانت "صحوة فكرية"... وإنما "التجديد" وحده يجدي»، نفسه.

34. **مواقف**، العدد 26، ص 94.

35. حول ضرورة الإجماع الناتج عن التعالي عن التحزب للمذهبي، انظر **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي** ، ص 13.

36. عن إستراتيجية إبراز عيوب الوحدة العربية القديمة من أجل وحدة جديدة، انظر **نفسه**، ص 53.

37. عن مركزية السياسة في التجربة الثقافية العربية، انظر **نفسه**، ص 346.

38. **أفلاطون، الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص (519) 425.

39. عن شمولية الإصلاح يقول: «الإصلاح كما يتطلبه الوضع العربي اليوم ليس مجرد هياكل ومؤسسات، بل هو أيضا، وفي الدرجة الأولى، سلوك وعقلية»، **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 239.

40. عن ضرورة التحرر من الخارج والداخل معا في قضية الإصلاح، أي عن الإمبريالية والاستبداد، انظر **نفسه**، ص 234.؛ عن ضرورة التحرر من الهيمنة التراثية، انظر **التراث والحداثة**، 252؛ وحول ضرورة التحرر من النموذجين

التراثي والحداثي معا، انظر **بنية العقل العربي**، ص 585؛ حول ضرورة فضح الاستبداد في التراث من أجل تأسيس حداثة خاصة بنا، انظر التراث والحداثة، ص 17.

[41]. عن سيادة الحاضر في نظرته إلى التراث يقول: «إن إضفاء **المعقولية** على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها»، **نحن والتراث**، ص 11–12.

[42]. عن انتصاره للنموذج الرشدي ضدا على المشروع الخلدوني في مجال الديمقراطية، انظر، **نفسه**، ص 224؛ عن الطابع العدمي لرؤية ابن خلدون للتغيير، انظر نفسه ص 226–227.

[43]. **نفسه**، ص 231؛ حول ضرورة الأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع المعاصر أثناء الاقتداء بالنموذج الرشدي، انظر **نفسه**، ص 231-232.

[44]. عن غياب الوعي بأهمية الديمقراطية من تفكير ابن رشد وابن خلدون، انظر **نفسه**، ص 231.

الفصل الثاني

التراث في فكر الجابري:
الإشكال والمنهج

محمد وقيدي
جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب

-أ-

1-هل التراث إشكال مركزي؟

يهدف هذا التساؤل إلى توجيه البحث نحو المكانة التي يحتلها إشكال التراث ضمن الفكر العربي المعاصر، وذلك في إطار وضع فكر الجابري، موضوع دراستنا، في سياقه العربي والإسلامي العام. فمسألة التراث لم تطرح لأول مرة مع الجابري، بل إن طرحه لها جاء حلقة في سياق طرح ظل متجددا منذ الفكر النهضوي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويذكر الجابري نفسه في مقدمة كتابه **نحن والتراث** عددا من القراءات التي مورست للتراث موجها إليها لانتقاد ومبرزا لحدودها، وذلك قبل أن يقدم اقتراح دراسة جديدة للتراث بصفة عامة، وللتراث الفلسفي بصفة خاصة.ونرى من الملائم الرجوع إلى بعض تلك القراءات لمعرفة السياق الذي طرح فيه الجابري مسألة التراث.ولن نعود في النماذج التي سنعرضها إلى كل القراءات، بل سنكتفي بما هو قريب زمنيا للجابري لوضع وجهة نظره في إطارها المباشر.

نقطة اللقاء بين جميع القراءات التي مورست للتراث مسألة هي العلاقة بالتراث باعتبار أنه لايمكن للعرب أن يدخلوا إلى مرحلة التحديث الحق لمجتمعاهم دون أن يحلوا مشكلة العلاقة بتراثهم، ودون أن يدمجوه في المسار الذي يريدونه لشعوبهم. والحق هو أن هذه المشكلة تطرح على الفكر العربي والإسلامي المعاصر لأن لهذا الفكر تاريخا لابد من البحث قي كيفية التعامل معه. وكان الباحث المصري محمد عمارة من الذين طرحوا مسألة التراث بهذا المعنى.ونأخذ عنه قوله:" إن أي أمة لاتستطيع أن تسير إلى الأمام بقدم راسخة وثابتة وشجاعة إلا إذا

وعت جذورها في تراثها، وربطت خيوط حاضرها ومستقبلها بما ماثلها وشابهها في صفحات ماضيها، القريب منه والبعيد."(1)

هذا القول، كما نرى معمم، إذ هو يرى أن المضي إلى غاية التقدم المأمولة لاتتم بالقطع مع التراث أو بالتخلي عنه وإهماله. ويصدق هذا بشكل أوضح بالنسبة للأمة التي يكون لها تراث وتكون قد ساهمت في تطوير الفكر البشري مثلما هو حال العرب والمسلمين يعون كلما طرحت مسألة تطور أحوالهم أنهم لايمكن أن يسيروا نحو ما يطمحون إليه دون البحث عن الكيفية في الوصول إلى مبتغاهم تاركين وراءهم التراث المشرق الذي تركته لهم الحضارة الإسلامية.

لكي يظهر محمد عمارة عمومية هذه المسألة على الصعيد الإنساني، فإنه يوجه نظرنا إلى تأمل مثال ذي دلالة خاصة. فهو يذهب بنا جهة الاشتراكيين الروس بصفة خاصة ليبين أن لينين انتقد كلام من كانوا يدعون وسط الاشتراكيين إلى القطع مع التراث معتبرا إياه من التلفيقات السيئة. فالنزوع نحو الاشتراكية لا يقود بالضرورة نحو إهمال التراث الخاص بالشعوب. ولا يغيب عن محمد عمارة أن يسجل أن الوفاء الذي كان لينين يدعو إليه بالنسبة للتراث إنما يكون بالنسبة للتراث الذي مثل الجوانب المتقدمة والمستنيرة للعصر الذي نشأ فيه.(2)

نشير إلى قضية أخرى ضمن تصور محمد عمارة للتراث لأننا سنجدها بعد الآن، وإن اختلفت الصبغة والتعبير، عند محمد عابد الجابري، ونعني بها مسألة القراءة المعاصرة للتراث في ضوء أسئلة الحاضر. ويعني هذا الأمر التأويل الإيديولوجي للتراث واستثمار هذا التأويل لبناء موقف معاصر في دراسة القضايا المعاصرة للفكر والواقع معا.يؤدي هذا الموقف إلى الاختيار داخل التراث لتمييز ما يمكن أن يكون صالح لاستثماره في موقعنا المعاصر والغايات التي تكون لنا فيه. وهكذا،فإنه إذا كان المحافظون يختارون من التراث الجوانب التي تهم موقعهم ومواقفهم،فإن على القوى العقلانية التي تنشد التغيير أن تختار بدورها ما يلائم موقفها. يقول محمد عمارة:" إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة والمقبلة تراثا يمجد العقل، ويوصل فكرنا العقلي المتقدم، ويشيع في صفوفنا مناخا يساعد على ازدهار التفكير العلمي، فلابد لنا من البحث عن البقايا التي تركها الزمن وخلقتها أحداثه من تراث المدارس الفكرية العربية الإسلامية التي أعلت من قدر العقل ورفعت من قيمته، والتي قدمته وقدمت ثمرات تفكيره على مدلولات ظواهر النصوص...وفي مقدمة هذه المدارس الفكرية"المعتزلة" و"الفلاسفة"...فهم الذين يقدمون في الطرف المقابل ل"النصوصيين"الذين يقدسون ظاهر النص، ويمنعون النصوص التي تتعارض ظواهرها مع ثمار العقول."(3)

ينبهنا محمد عمارة،مع ذلك، إلا أن اختيار للجوانب العقلانية من التراث لايعني إهمال الجوانب غير العقلانية منه، بل يجب التعريف بها أيضا ، ولكن مع إبراز الجوانب غير العقلانية فيها.

نجد اهتماما بمسألة التراث عند تيار فكري آخر في العالم العربي متمثلا في الماديين الجدليين العرب ، ويبرز هذا الاتجاه بصفة خاصة عند كل من حسين مروة وطيب تزيني اللذين كان لأعمالهما حول التراث صدى كبير، كما كان لتلك الأعمال تأثير على كثير من الباحثين الذين رأوا في الاهتمام بالتراث أحد القضايا الأساسية التي ينبغي أن يتجه الفكر العربي المعاصر إلى التفكير فيها وحلها بما يتلاءم مع الوضع المعاصر.

في كتابات حسين مروة وطيب تيزيني نجد ربطا للبحث في التراث بالموقف في الحاضر، ويكون النظر في التراث في هذه الحالة انطلاقا من موقف ثوري يعتمد على المنهج المادي الجدلي التاريخي. أكد حسين مروة أن الدعوة إلى الانطلاق من الحاضر لاتتغافل عن كون هذا الحاضر مختلفا، ولكنه رأى أن الانطلاق من الموقف الثوري يجعل الفكر متجها إلى إبراز الجانب الثوري من التراث نفسه، علما بأن هذا التراث ذاته ليس واحدا. وقد قال حسين مرة بصدد هذا الموقف:" إن حل مشكلة العلاقة، حلا علميا، بين حاضرنا العربي بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية ماضينا الفكري، يتوقف على الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين:أولاهما حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي تطورها المستقبلي. وثانيتهما، حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى كون الموقف الثوري من التراث منطلقا من الحاضر نفسه، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر." (4)

ما أراد حسين مروة الإشارة إليه، في نظرنا، هو اختلاف الحاضر مثل اختلاف الماضي، وارتباط النظرية العلمية للتراث بالاختيار الذي يسمه بكونه ثوريا. وتبعا لذلك،فليست هناك علاقة واحدة بين الحاضر والماضي مادام الحاضر ليس واحدا ومادام التراث كذلك في منظورات الحاضر ليس واحدا. فالفئات المجتمعية تختلف من حيث موقعها في الحاضر ضمن صيرورة المجتمع، فتختلف رؤيتها انطلاقا من الحاضر لعناصر التراث. وما تريد القوى المحافظة في المجتمع استرجاعه من التراث ليس هو ذاته ماتسعى إلى استرجاعه القوى الساعية إلى التغيير. وحسين مروة الذي يقترح عودة إلى التراث من منظور الفئات الساعية إلى التغيير يوجه النظر نحو البحث في التراث ذاته عما يكون في خدمة التغيير المجتمعي المطلوب في الوقت الحاضر.(5)

من جهة أخرى، وحيث إن موقف طيب تزيني يدخل في نفس الإطار الذي فكر فيه حسين مروة، أي الانطلاق من الموقف المادي الجدلي التاريخي لطرح مسألة التراث، فإن عرضنا لوجهة نظره سيكون موجزا يهدف، فقط، إلى عرض الأفكار التي تفهمنا سياق طرح الجابري لمسألة التراث.

يقر تيزيني بالأهمية التي اكتسبتها مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر رابطا ذلك بالعلاقة مع الواقع السياسي في الوقت الحاضر. نقرأ لطيب تيزيني قوله:"يقر المفكرون والباحثون والمثقفون العرب بأغلبيتهم فيا لمرحلة المعاصرة، على الرغم من منحدراتهم الاجتماعية والطبقية والفئوية وآفاقهم الإيديو لوجية والسياسية المتمايزة قليلا أو كثيرا،بأن أهمية طرح قضية "التراث" القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق

البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية فحسب، إنهم ينظرون إليها، بهذا الشكل أوذاك أو بهذه الدرجة أو بتلك،أيضا بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي. "(6)

تتخذ مسألة التراث أهمية من حيث إنه عبرها ينعكس الاختلاف في الحاضر على الماضي ، فيختلف تبعا لذلك تأويله والتعامل معه. يدور الصراع الفكري حول التراث لأنه في جوهره صراع في الحاضر. ومع ذلك، فإن طيب تيزيني ينبه لغى عدم الانزلاق في الخلط بين القيمة المعرفية للتراض وبين قيمته العملية النفعية في الحاضر. ولذلك فإنه ينتقد أولائك الذين يتعسفون على التراث لإخضاعه سلبا أو إيجابا وعلى نحو مباشر لمصالح وحاجات سياسية عملية سياسية وإيديولوجية. ويعم هذا الانتقاد عنده حتى المحاولات اليساريون التي مارست التعسف على التراث في تأويلاتها له.(7) إن مثل هذه المحاولات الفجة تختلف عما يريده المنهج المادي التاريخي الذي يسعى إلى معرفة التراث في شموليته، من جهة، وضمن إدراك الشروط الإيديولوجية التي نشأ فيها دون إغفال جانبها المعرفي من جهة أخرى.(8)

—ب—

كان قصدنا من عرض بعض المواقف من التراث أن نبحث في السياق الفكري خاصة، والمجتمعي عامة، الذي تشكل فيه موقف الجابري من التراث، علما منا بأن ذلك سيساعد من جهة أولى على فهم موقف الجابري من التراث في جدته وفي إضفاء النسبية على هذه الجدة في نفس الوقت. ومع ذلك، فقد اكتفينا بعرض وجهات النظر التي رأينا أنها تلتقي أكثر من غيرها مع وجهة نظر الجابري ، والتي تبني مثله انتقادات لما كان سائدا قبلها من دراسات تراثية. فالتعرف على هذه الوجهات من النظر سيسمح بمعرفة أكثر وضوحا عن الإضافة التي كان الجبري مصدرها، والتي تقدم البحث في التراث.

نتساءل مباشرة: ماهي وجهة نظر الجابري في المسألة التراثية؟ إنها، في نظره، من أهم المسائل المطروحة على الفكر العربي المعاصر. فلكي يمضي هذا الفكر في حل المشكلات المطروحة عليه في الزمن المعاصر لاغنى له، أولا،عن تحديد شكل علاقته بالتراث. وقد بحث الجابري في الدوافع التي جعلت مسألة التراث أولوية بالنسبة للفكر العربي المعاصر، فرأى أن الدافع الأساسي هو مواجهة التحدي الغربي بكل أشكاله وأبعاده. فالذات المفكرة العربية ، وهي تعود إلى تراثها الخاص لتجعل منه خلفيتها ونقطة انطلاقها تسعى إلى أن تجد مستندا ذاتيا يرجع إلى التاريخ الخاص لمواجهة التحدي الغربي وكيفية طرحه لجملة من المشكلات المطروحة على الفكر والواقع في الزمن المعاصر. نقرأ للجابري في هذا الإطار قوله:"كما يحدث دائما، سواء على المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي،فلقد اتخذت عملية تأكيد الذات شكل نكوص إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقا منها."(9)

ينخرط الجابري في هذا الاتجاه العام للفكر المعاصر، محاولا تشكيل وجهة نظر خاصة تشكل منها موقفه من التراث ومن الفكر العربي والإسلامي المعاصر في نفس الوقت، ولكن دون أن يغيب عنه أنه توجد داخل هذا التوجه الفكري العام مواقف متباينة، بل ومتعارضة، سعى إلى عرضها ودراسة خلفيات كل واحد منها. فقد كانت العودة إلى التراث بكيفيات مختلفة تبعا لاختلافات أصحابها على الصعيد الفكري والإيديولوجي بصفة عامة.

هناك، في نظر الجابري ثلاثة كيفيات طرح بها الفكر العربي المعاصر العلاقة بالتراث. الكيفية الأولى، وهي التي نسميها سلفية بالمعنى الحق للعبارة، ويتميز إشكالها بكون سؤالها حول التراث يقف عند حدود استعادته.وقد أراد الجابري بهذا الإشارة إلى الموقف الذي تجلى عند كثير من الدارسين الذين رأوا أن الجهد الفكري المعاصر ينبغي أن يتوجه نحو استعادة التراث بتحقيق نصوصه وإعادة طبع ماغاب منها عن الحضور. ويرى هؤلاء أن التراث الذي نستعيد نصوصه الأساسية قادر على الاستجابة لرغبتنا في مواجهة مشكلات زمننا، كما هو قادر على أن يمنح الذات العربية والإسلامية الاستقلالية من أجل مواجهة تحدي الفكر الغربي المعاصر لها. ومن جهتنا نقول إن هذه الوجهة من النظر هي الموقف التراثي من التراث، أو هي الموقف الذي يعود إلى الماضي ليجد فيه حلا لمشكلات مطروحة في الزمن المعاصر.

ليست هذه الكيفية لطرح مسألة العلاقة بالتراث صحيحة، في نظر الجابري، كما أنها لن تقود إلى فهم التراث ذاته فهما إيجابيا تجعله ذا صلاحية في تحليل المشكلات التي تطرح على الفكر العربي اليوم. ورغم أن الجابري يقر بحضور الماضي بالنسبة لذات لها تراث،فإنه يرى أن حضور الماضي في الموقف السلفي يمتد إلى المستقبل ويحتويهالمستقبل، وهذا هو الجانب غير المقبول من الموقف السلفي.(10)

يصف الجابري هذه القراءة السلفية بكونها قراءة إيديولوجية كانت تهدف إلى تبرير ذاتها من حيث إنها كانت تريد بعث ثقة الذات العربية والإسلامية في ماضيها. لكن الصفة الإيديولوجية للقراءة السلفية لاتفقدها، مع ذلك مشروعيتها، خاصة حينما تكون جزءا من قفزة أو طفرة. ولكن الإيديولوجيا التي تبنتها القراءة السلفية تقلب علاقة الحاضر بالماضي." فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصدالارتكاز عليه للنهوض أصبح هو ذاته مشروع النهضة."(11) نضيف إلى عبارة الجابري هذه قولنا: إن النهضة في القراءة السلفية للتراث تجعل مركز اهتمامها هو الماضي الذي تجد فيه كل شيء متحققا لأن تحقق في الماضي، بدل توجيه الفكر نحو المستقبل. وهكذا، فإنه بدل أن يحتوي المستقبل الماضي، وهو الأمر الطبيعي، فإن الماضي هو الذي يحتوي المستقبل، وفي هذا قلب إيديولوجي للعلاقة.

ينتقد الجابري قراءة أخرى للتراث هي تلك التي نجدها عند المتأثرين بالفكر الغربي، وعندنا لمستشرقين الذين تأثر بعض الباحثين العرب برؤيتهم للتراث العربي والإسلامي عامة. الإشكال هو دائما في العلاقة بين الماضي

والحاضر. ولكن اصحاب النظرة الليبرالية للتراث ينطلقون من حاضر هو الذي تسود فيه الآن الحضارة الأوربية التي بدأت منذ أربعة قرون، كما ينطلقون من ماض هو ماضي تلك الحضارة ذاتها الذي قد يكون التراجع فيه إلى الحضارة اليونانية القديمة التي يعتبرها بعض الدارسين الأوربيين بداية لتاريخهم الحضاري والثقافي.

المرجعية المعتمدة في هذه القراءة مختلفة لأنها الحاضر بدل أن تكون هي الماضي. لكن مايأخذه الجابري على هذه القراءة هو أن الحاضر المقصود هنا هو الحاضر الغربي، وليس الحاضر العربي الإسلامي."ينظر الليبرالي العربي إلى التراث من الحاضر الذي يحياه،حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة،أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية،ولذلك فهو لايرى فيه إلا مايراه الأوربي."(11) ومن الطبيعي أن نجد في هذه القراءة توافقا مع القراءة الاستشراقية للتراث. وحين يدافع أصحاب هذه القراءة عنها قائلين بأنهم يأخذون عن القراءة الاستشراقية منهجها العلمي ويتركون رؤيتها للتراث الإسلامي، فإن الجابري يرد على ذلك بتأكيده أن الرؤية تنفذ عبر ذلك المنهج ذاته.(12)

يصف الجابري هذه القراءة للتراث بكونها سلفية بدورها، ولكن مع خلاف في السلف الذي يصبح هنا هو الفكر الأوربي عامة، ونظرته عبر الحركة الاستشراقية للتراث. ويقصد الجابري بهذا الوصف الإشارة إلى أن الفكر فيها يفكر بنفس طريقة السلفية التراثية.

الطريقة الثالثة التي يناقش الجابري رؤيتها للتراث هي التي تعود إلى الفكر اليساري العربي، وهو يقصد هنا الطريقة التي تبنى أصحابها المنهج المادي التاريخي لتطبيقه على التراث وفهمه في ضوء مفاهيمه التحليلية. وإذا عدنا إلى السياق الذي قام فيه الجابري يتقديم عدد من الدراسات حول التراث الفلسفي الإسلامي، فإننا نعرف أن المقصود من هذه الطريقة هو ماورد في أعمال باحثين حاولا تطبيق المنهج المادي في فهم التراث الإسلامي، وهما حسين مروة وطيب تيزيني اللذين تركت أعمالهما ، التي صدرت قبل كتاب الجابري **نحن والتراث** وتركت صدى لدى المهتمين بالتراث.

ينعت الجابري هذه القراءة المادية التاريخية بدورها بكونها سلفية، ولكن بسلف يختلف عن القراءتين السالفتين، فسلف هذه القراءة هو المحللون الماركسيون الأوربيون الذين حاولوا قراءة التاريخ الأوربي عامة، والثقافي منه بصفة خاصة، وفق مبادئ المنهج المادي التاريخي. ويفسر الجابري نعته لقراءة اليساريين العرب بالسلفية بقوله: لا يتبنى الفكر اليساري العربي، في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج "للتطبيق"، بل يتبناه كمنهج"مطبق". وهكذا، فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي، من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الموقع في هذا الصراع المضاعف. وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث،وهذا ما بقلقه وبقص مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تذرع بصعوبة التحليل

أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتسم به أحداث تاريخنا..وإذا أصر بعض المتمين إلى هذا الجناح على اقتحام الصعاب فصلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية."(13)

لم يكن نقد الجابري للمنهج المادي التاريخي، كما طبقه دارسون عرب على التراث الإسلامي نقدا للمنهج ذاته ، بل توجه النقد إلى الطريقة التي تم بها تطبيق هذا المنهج،وهو التطبيق الذي جعل المنهج جملة من القوالب التي بحثوا دائما عن اندراج الواقع في إطارها بدل أن يجعلوا نتائجهم وخلاصاتهم مستمدة من الواقع، فيغنون بذلك المنهج. يتجه نقد الجابري نحو القول إن المنهج أصبح عند هؤلاء الدارسين المطبقين له جملة من الأطر الجاهزة التي يتعسفون على الوقائع لكي تصبح مندرجة فيها.

-ج-

ينطلق الجابري من نقد القراءات السابقة للتراث والتي يلخصها ضمن تصنيفه لها في قراءات ثلاثة هي القراءة السلفية، والقراءة الليبرالية، ثم القراءة المادية التاريخية. لكنما لاحظ أن الجابري الذي يميز بين هذه القراءات ويوضح خصائص كل واحدة منها، لم يتردد في وصفها جميعا بكونها قراءات سلفية مشيرا بذلك إلى وحدة طريقتها في العودة دائما إلى سلف مع اختلاف ذلك السلف من طريقة إلى أخرى: السلف التراثي أو السلف الليبرالي الغربي أو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي.

يمهد نقد الجابري للقراءات الثلاثة السالفة الذكر لحديثه عن قراءة جديدة يقترحها ويبين غايتها البعيدة ومنهجها الملائم لدراسة التراث الفلسفي الإسلامي، مع التأكيد على أن هذه القراءة الجديدة تحقق قطيعة ضمن دراسة التراث. فماهي هذه القراءة الجديدة، وماهي خصائصها؟

اكتفى الجابري بوصفه قراءته المقترحة للتراث بكونها معاصرة، وهو مايعني أن للحاضر أهمية في هذه القراءة للتراث. فالذات القارئة للتراث لاتقف عند حدود فهم التراث في ذاته. القراءة لاتعني استحضار النصوص التراثية وتقديمها وتفسير مضامينها، بل تعني أكثر من ذلك البحث في مضامين تلك النصوص عما يمكن أن يكون إجرائيا عند التفكير في المشكلات المطروحة على زمننا، وفي علاقة بذلك علينا كمجموعة بشرية وكحضارة وثقافة. وهذا ما يجعلنا نقول إن هذا المعنى للمعاصرة هو الذي يساعدنا على فهم تدخل العنصر الإيديولوجي للتراث. يوسع الجابري،مع ذلك، من معنى صفة المعاصرة بالنسبة للقراءة التي يقترح تطبيقها.فهو يرى ألها تعني قبل أن نجعل من التراث معاصرا لنا أن نجعله معاصرا لذاته، أي أن نفهمه في إطار السياق الذي نشأ وتطور فيه. وهذا مايعني بناء معرفتنا للتراث بشكل موضوعي. فالاستثمار الإيديولوجي للتراث يكون في محله عندما يأتي بعد تحقيق فهم لذلك التراث. تقوم القراءة المقترحة للتراث عند الجابري على الانفصال عنه والاتصال به في نفس

الوقت، إذ عندما ندرسه في سياقه الزمني نعمل على فصله عنا باعتبارنا نعيش زمنا آخر، ولكننا نعمل على وصله بنا في حالة جعله معاصرا لنا.

لن نكرر هنا بصورة كاملة بعض الملاحظات التي أبديناها بعد صدور كتاب **نحن والتراث**(14) حول هذا التصنيف الذي قدمه الجابري لقراءات التراث في زمن تأليفه لهذا الكتاب. ولكننا نقول موجزين إن التصنيف الذي اقترحه الجابري يخلق نوعا من الخلط بين القراءات التي ينتقدها، حين يصفها جميعا بالسلفية. نعلك أن هذا التعميم صدر عن الجابري للإشارة إلى طريقة التفكير العقلي السلفية مع اختلاف السلف. ولكن هذا لايمنعنا من القول إن ذلك التعمي يساوي بين القراءات التي ذكرها الجابري،خاصة أن القراءتين الليبرالية والماركسية تنتقدان بدورهما القراءة السلفية. فليست تلك القراءات جميعها على نفس الاختلاف مع الجابري، كما أنها لاتبتعد عن قراءته المقترحة بنفس المسافة الفكرية. فالقراءة الليبرالية أقرب إليه من القراءة السلفية، والقراءة المادية التاريخية بعناصر منهجها أقرب إليه فكريا من القراءتين السالفتين.

من جهة أخرى، إذا كان الجابري أوحى، وهو ينتقد القراءات السابق ويقدم قراءته المعاصرة، بأن هذه القراءة تحقق قطيعة إبستمولوجية في مجال دراسات التراث، فإن هذا الأمر كان ينبغي أن يتم في إطار المعنى الجدلي لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية، لامن حيث هي ترك لما سبقها فحسب، بل من حيث هي احتواء لعناصر سابقة في إطار شامل جديد. ونرى من هذه الزاوية،أن الجابري لم يوضح بمافيه الكفاية ما الذي يحتفظ به من القراءات السلفية والليبرالية والمادية التاريخية إلى جانب ما دعا إلى تركه منها.

نرى، من جهتنا، أنه يوجد في كل واحدة من القراءات التي انتقدها الجابري ما يمكن الاحتفاظ به في إطار قراءة جديدة تحدد في نفس الوقت ما تقتضي شروط القراءة الجديدة تركه.وهكذا، فإنه مهما تكن مظاهر النقص في القراءة السلفية يمكن الاحتفاظ منها بنتائج الجهد المعرفي الذي استحضر النصوص التراثية وجعلها متداولة، مهما تكن هذه النصوص جزئية. هذا جهد يمكن احتواءه ومواصلته في إطار منهجي جديد. ومن القراءة الليبرالية التي تلتقي مع الدراسات الاستشراقية، يمكن الاحتفاظ بتوجهها النقدي للقراءة السلفية، ثم بصفتها قراءة معاصرة تنطلق من الحاضر وتتجه نحو المستقبل، كما يمكن الاحتفاظ بما نجده في هذه القراءة من توجه نحو المناهج العلمية الجديدة. ولايمكن أن يكون نقد هذه القراءة للتراث هو الإيحاء بأنها لم تكن مفيدة للدراسات التراثية. نقول هذا بالنسبة للدراسات العربية التي اتخذت لنفسها هذا الاتجاه، ونوكد هذا الرأي بالنسبة للدراسات الاستشراقية التي قدمت خدمات كبرى لدراسة التراث الإسلامي. وإذا كنا معترف بفائدة النقد الإبستمولوجي الذي يبرز الخلفيات الإيديولوجية للعلوم الإنسانية، فإننا نرى في الوقت ذاته أن هذا النقد الإيديولوجي غير كاف للحكم بانعدام قيمة الدراسات التي نكشف خلفياتها الإيديولوجية.(15)

تنطبق مسألة مايمكن الاحتفاظ به قبل التجاوز على القراءة المادية التاريخية للتراث، إذ نراها من حيث التصور والموقف والمنهج أقرب القراءات إلى تلك التي اقترحها الجابري ووسمها بكونها معاصرة. فصفة المعاصرة منطبقة على هذه القراءة، حتى بالمعنى الواسع الذي حدده الجابري لهذه الصفة. فالذين مارسوا قراءات مادية جدلية تاريخية على التراث يقولون بدورهم بأنهم يقرأون التراث انطلاقا من الحاضر، ولا يترددون ، كما يفعل الجابري ذلك، من التصريح بقراءة ذات تأويل إيديولوجي في اتجاه معين. وتبعا للمنهج التاريخي الذي يتبعونه ويربطون في بين الفكر وبين شروطه المجتمعية والتاريخية، فإنهم يقرأون المادة التراثية من حيث هي معاصرة لذاته، كما أراد الجابري نفسه ذلك. كان من الممكن أن يحدد الجابري هذه العناصر المشتركة التي كان عليه أن يصرح بما يمكن الاحتفاظ به منها في القراءة الجديدة التي اقترحها.

إذا كانت القطيعة الإبستمولوجية تعني التجاوز في أحد دلالاتها الأساسية، فإن مسألة تحقق هذه القطيعة تظل مطروحة باستمرار، مالم نأخذها بمعناها الجدلي الذي يعني الترك والاحتفاظ في نفس الوقت، لأن تاريخ الأفكار مثل تاريخ العلوم بصفة عامة، لايتقدم بالترك فقط، بل يتقدم بالاحتفاظ والاحتواء أيضا. ولذلك كله، فإننا نرى أن القراءة التي تنطلق من الدعوة إلى الترك دون توضيح لما يمكن الاحتفاظ به مما سبق لن تكون قراءة تتحقق بفضلها قطيعة إبستمولوجية بالمعنى التام لهذا المصطلح.(16)

لنعد إلى السؤال الذي انطلقنا منه منذ بداية هذه الدراسة: هل كان التراث بالنسبة للجابري إشكالا مركزيا في تفكيره الفلسفي؟ جوابنا بالإيجاب عن هذا السؤال بالنسبة للجابري، ولعدد آخر من المفكرين العرب الذين جعلوا من التراث الإشكال الأساسي الذي طرحوا من خلاله المشكلات الفلسفية التي تناولوها بالدراسة، وشكلوا من خلاله مواقف فلسفية عرفوا بها. لابد من التأكيد، مع ذلك، إلى أن الجابري وهو يتناول بالدرس إشكاله الأساسي، أي التراث الفلسفي الإسلامي، لم يقتصر على أدوات منهجية تعود إلى التراث ذاته، بل استعار مفاهيم ترجع إلى الزمن المعاصر ، وخاصة من مجال الإيستمولوجيا المعاصرة، مثل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، ومفهوم التكون بالنسبة للعقل، وهي مفاهيم أغنى استخدام الجابري لها وجهة نظره في التراث وجعل لها صدى كبيرا داخل الدراسات التراثية. غير أن استخدام مفاهيم تعود إلى الفكر الإبستمولوجي المعاصر يظل ، مع ذلك، نسبيا، لأن الإشكال الأساسي للتفكير الفلسفي يبقى هو التراث.

2-تجديد منهج البحث في التراث

-أ-

يرتبط التجديد في فهم التراث وجعله ، كما أكد الجابري، معاصرا لذاته ومعاصرا لنا في نفس الوقت بتجديد في منهج البحث. لذلك اقترح الجابري منهجا جديدا تشكل لديه من عناصر مختلفة ترجع إلى مصادر

متباينة من الفلسفة والعلوم الإنسانية. وفي سبيل متابعة هذا المنهج الذي اقترحه الجابري سنتبع خطوات مماثلة لتلك التي اتبعناها عند البحث في طرح مسألة مركزية التراث عند الجابري، وفي الفكر العربي المعاصر بصفة عامة. سنتجه إلى البحث في سياق مسألة المنهج عند البحث في التراث لنرى الشروط التي تقدم فيها الجابري باقتراحه.

طرح عدد من الباحثين قبل الجابري مسألة تجديد المنهج في الدراسات المتعلقة بالتراث العربي والإسلامي عامة. ويعيدنا البحث في هذه المحاولات التجديدية إلى النصف الأول من القرن العشرين. لقد انطلقت فكرة تجديد منهج البحث في التراث مع صدور كتاب طه حسين: **في الشعر الجاهلي**(**1932**).فقد دعا الكاتب في هذا الكتاب إلى ضرورة اتباع منهج جديدي لفهم الأدب العربي القديم، وخاصة منه الشعر الجاهلي، أي الشعر المنسوب إلى الشعراء العرب قبل الإسلام. وقد أكد طه حسين أنه صار من الواجب اعتبار المناهج التي تطورت في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاستفادة منها في دراسة التراث، علما بأنه خصص بحثه للشعر الجاهلي. ومن بين جميع المناهج الموجودة في وقته، اعتمد طه حسين على المنهج الديكارتي المبني على وضع اليقينات موضع الشك من أجل إعادة النظر فيها وبنائها من جديد على أسس متينة. الشك، كما يرد ذلك ضمن كتاب في الشعر الجاهلي هو المنهج الذي له مستقبل، لأنه هو المنهج الذي يطرح مسألة هذا الشعر طرحا علميا.

تبني منهج الشك الديكارتي واضح لدى طه حسين، إذ هو يصرح بذلك قائلا:"أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس يعلمون جميعا أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما."(17)

يحيلنا كلام طه حسين وهو يتحدث عن المنهج الذي اقترح اتباعه على قواعد المنهج عند ديكارت كماهي واردة في كتابه: **مقال عن المنهج**. ومما تأخذه عن هذه القواعد أنها بقدر ما توجه الفكر نحو الشك في كل الحقائق وجعلها من جديد موضوعا للفحص، بقدر ماتنتهي بفتح الطريق نحو بناء الحقائق على أسس متينة. وهذا المنهج صالح لأن يكون، في نظر طه حسين، نقطة انطلاق للفكر العربي المعاصر لطرح الأسئلة حول يقيناته السابقة. أكد طه حسين ذلك بقوله:" لنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ماقيل فيهما من قبل،وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة(...) التي حول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة." (18)

كان المنهج الذي اقترحه طه حسين لفهم الشعر الجاهلي نوعا من التجديد المنهجي، بل دعوة إلى تثوير الدراسات التي كانت سائدة في هذا الموضوع. ومن اقتراحات طه حسين التي صاحبت هذه الدعوة المنهجية الانطلاق في فهم الشعر الجاهلي من القران، وليي العكس. وحيث إن مادعا إليه طه حسين نفذ إلى صميم التقليد الذي كان سائدا والذي كان يجعل من أقوال القدماء حقائق لامرد لها، ونظرا لكونه بموقفه الشكي

المنهجي، وضع الدراسات النقدية التقليدية موضع سؤال، ونتيجة لما كان لذلك من جدال لايخلو من صدى إيديولوجي، فقد لقي اقتراح طه حسين اعتراضا مثل الذي يلقاه كل جديد في مجالات العلم والفكر حين يضع ماقبله موضع سؤال. منع الكتاب في ذلك الوقت من التداول، وأوقف كاتبه عن عمله الجامعي.

لن نطيل الكلام في إطار سياقنا الحالي عن طه حسين واقتراحه المنهجي لأن قصدنا كان محدودا في إبراز هذه اللحظة المنهجية في تاريخ الفكر العربي المعاصر، وذلك من أجل أن يساعدنا ذلك على معرفة ما يمكن الاحتفاظ به واستثماره في أية محاولة جديدة مثل محاولة الجابري موضوع دراستنا في هذا البحث.

نجد في التأليف الفلسفي العربي المعاصر دعوة أخرى للتجديد في منهج دراسة التراث عامة، والفلسفي منه بصفة خاصة، لدى أحد رواد التأليف الفلسفي في مصر وفي العالم العربي عامة هو إبراهيم مدكور. كان مدكور ممن اختصوا في تدريس الفلسفة الإسلامية والكتابة في موضوعها. لكننا نهتم من بين جميع مؤلفاته في هذا الموضوع بكتابه: **الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**. ففي هذا الكتاب دعوة إلى تجاوز المناهج التقليدية التي اتبعت حتى ذلك الحين، واتباع منهج جديد يقربنا من إدراك التراث الفلسفي والفكرية عامة في كل أبعاده.

لانجد لدى إبراهيم مدكور نقدا يهدف إلى إقصاء المناهج السابقة بصفة تامة، بل هو يعترف بفوائدها وبما تحقق بفضلها في التعرف على التراث الفلسفي وتياراته الفكرية. لكنه ينطلق في اقتراحه المنهجي الجديد من حدود المناهج التي كانت متبعة إلى ذلك الحين ومن الفراغات التي تتركها. رأى | إبراهيم مدكور في كتابه الذي خصصه للمنهج أن الأوان قد آن(نشر كتابه سنة1947) لتجاوز مرحلة الاكتفاء بتحقيق النصوص وطبعها والتقديم لها بدراسات، وذلك بالرغم من أهمية ماقدمه الباحثون في هذه المرحلة مما جعل التراث الفلسفي معروفا لدى الباحثين وعامة الجمهور أكثر من السابق. كما أنه صار من المطلوب تجاوز الأبحاث الفيلولوجية والبيوغرافية التي تكتفي برصد حياة المفكرين ومتابعة إنتاجهم في تعاقبه الزمني.

بديلا عن هذه المناهج، التي لاينكر مدكور فوائدها، اقترح منهجا يعتمد ربط الأفكار بالشروط التاريخية والمجتمعية التي نشأت فيها لأنه لايمكن فهمها في حقيقتها حين نقدمها معزولة عن تلك الشروط. اقترح مدكور، من جهة أخرى، دراسة نصوص مفكري الحضارة الإسلامية في ضوء تأثراتها بما ورد عليها من الحضارات الشرقية والغربية، وفهم قيمة مساهمتها في الفكر الإنساني عبر البحث في التأثيرات التي كانت لها في مفكري الحضارة الأوربية التي جاءت بعد ذلك. وقد حاول إبراهيم مدكور أن يطبق المنهج الذي اقترحه وهو يدرس في فصول الكتاب مسائل من الفلسفة الإسلامية، وما دعاه ببيئات الفكر الإسلامي، أي الكلام والفلسفة والتصوف.(19)

القصد لدينا من عرض بعض المحاولات التي طرح أصحابها مسألة المنهج في الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي عامة، والفلسفي منه بصفة خاصة، هو التعرف على السياق الذي اقترح فيه الجابري منهجا يدخل في

نفس الإطار، وهو كذلك لمعرفة ما يمكن تركه وما يمكن الاحتفاظ به من تلك المحاولات. ونعرض في هذا السياق المحاولات التي دعا أصحابها إلى تطبيق المنهج المادي التاريخي لدراسة التراث الإسلامي.فقد ظهرت الدراسات التي تدعو إلى تلك الطريقة المنهجية في البحث منذ أواسط السبعينات من القرن العشرين. انتقد دعاة المنهج المادي التاريخي الوضعية المنهجية للدراسات المتعلقة بالتراث والتي كانت تتميز بصفة خاصة بنظرتها إلى منجزات الفكر الإسلامي عامة والتي كانت تفصل فيها تلك المنجزات عن علاقتها بسياقاتها التاريخي. وكان دعاة المنهج المادي التاريخي يرون أنه لابد من أخذ هذه العلاقة بعين الاعتبار لفهم الفكر الإسلامي فهما يتجاوز النظرة السكونية له من أجل إدراكه في حركيته المرتبطة بالواقع المجتمعي والتاريخي الذي نشأ وتطور فيه. نقرأ لحسين مروة، وهو من رواد الدعوة إلى هذا المنهج، ما يلي:" المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية، واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية في ثقافتنا القومية في الحاضر."(20)

توالت منذ سبعينات القرن العشرين المؤلفات التي قامت على أساس تطبيق المنهج المادي التاريخي لفهم التراث الفكري الإسلامي في العصر الوسيط، وكان لهذه المؤلفات صدى وفائدة. ونذكر من هذه الفائدة أنه حتى بالنسبة لمن لايتبنون الخلفية الفلسفية لذلك المنهج، فإن اعتبار العلاقة بين الأفكار وشروطها التاريخية أصبح معطى طبيعيا معتمدا لدى مجموع الباحثين في الفكر الإسلامي. وكان هذا الصدى حاضرا عند بداية صياغة الجابري لتصوره المنهجي الجديد.وفي نظرنا، فإن نقد الجابري لتلك المحاولات المنهجية ، والذي تعلق بصيغة تطبيقها للمنهج، لايمنع من القول بأن بها مايمكن الاحتفاظ به في كل محاولة لاحقة، وبأنها تظل نتيجة لوجود تلك العناصر من أقرب المحاولات إلى ما اقترحه. ففضلا عن ضرورة فهم معطيات الفكر الإسلامي في ضوء علاقته بشروطه التاريخية، هناك فهم التراث في أبعاده الإيديولوجية بالنسبة لعصره، ثم الاستثمار الإيديولوجي لعناصر من التراث لتشكيل مواقف من القضايا المعاصرة في العالم الإسلامي.

ننتقل، أخيرا لا آخرا، إلى وجهة نظر منهجية أخرى لها علاقة بما تحدث عنه الجابري، وهي وجهة نظر محمد أركون. لقد أعطى هذا الباحث أهمية كبيرة لمسألة المنهج في دراسة التراث الإسلامي، كما تدل على ذلك مؤلفاته العديدة في المجال، وكذلك التطبيقات التي قام بها للمنهج الذي كان يدعو إليه.

اقترح أركون منهجا يتشكل من عدة خطوات منهجية ومفاهيم آتية من العلوم الإنسانية المعاصرة. ففي نظره، لايمكن أن تظل الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي بعيدة عن كل تقنيات البحث والمفاهيم التي بلورتها العلوم الإنسانية في تطوراتها المعاصرة.

لن نعرض هنا بتفصيل وجهة نظر محمد أركون التي تم التعبير عنها بكيفيات مختلفة في مؤلفاته المتعددة. سنكتفي بما يتلاءم مع مقامنا بتلميحات تقربنا من الطابع العام للمنهج الذي يقترحه ذلك الباحث ومن العناصر الأساسية التي يتشكل منها المنهج. لكننا نشير في البداية إلى الملاحظة التي دفعت محمد أركون إلى الوعي بضرورة التجديد في الطريقة التي يتعامل بها الفكر العربي الراهن مع التراث الإسلامي الذي نشأ وتطور في العصر الوسيط. ويتفق أركون في هذه الملاحظة مع المحاولات المنهجية الأخرى التي سبق الحديث عنها: عدم كفاية المناهج التقليدية التي كانت سائدة لفهم معطيات الفكر الإسلامي في حقيقتها، وضرورة اصطناع منهج جديد نستقي خطواته وتقنياته ومفاهيمه من التطورات التي عرفتها العلوم الإنسانية.

وضح أركون الثقافة التي يكون على البحث ف مجال الفكر الإسلامي أن يستند إليها قي بحثه. فعلى هذا الباحث أن يطلع أولا على ما كتب حول الفكر لإسلامي بلغات مختلفة، وذلك حتى يكون على بينة من أهم التأويلات التي خضع لها ذلك الفكر. وعلى هذا الباحث كذلك الاستفادة من مكتسبات علوم اللسان من أجل التمكن من تحليل النصوص التي يدرسها. ومن المطلوب الاستفادة من التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي والاقتصادي، ومن كل العلوم ال'مسامية الأخرى. هذا هو الطريق لذي يقود نحو التجديد في منهج الدراسات الإسلامية والوصول فيها إلى نتائج جديدة ومفيدة في فهم الفكر الإسلامي القديم والمعاصر في الوقت ذاته. ونلاحظ أن أركون جعل المنهج الذي يقترحه مركبا من حيث إنه يتشكل من عناصر آنية من علوم إنسانية مختلفة.(21)

-ب-

كان قصدنا ق الفقرة السابقة أن نضع أنفسنا، ونضع القارئ معنا، قي السياق الخاص بالفكر العربي الذي تحدث فيه الجابري غن اقتراح منهجي جديد بدراسة التراث الفلسفي في الحضارة الإسلامية. ويمهدنا هذا السياق في نظرنا لفهم موضوعي لعناصر الجدة في المنهج الذي اقترحه الجابري. ونحن نسر فيي اتجاه معرفة العناصر التي يمكن تركها، وتلك التي يمكن الاحتفاظ بها من الاقتراحات السابقة، علما بأننا نرى أن جدل الترك والاحتفاظ هو المعبر عن جدل القطيعة الإبستمولوجية غي دلالتها الحقيقة.

للجابري، كما كان الأمر في الاقتراحات السابقة بتجديد المنهج في التراث، دواعي دفعته إلى طلب هذا التجديد وإلى محاولة تقديم صياغة جديدة للمنهج. فقد كان الدافع الأساسي هو الشعور بعدم كفاية المناهج التي كانت سائدة، وقصور تلك المناهج عن تقديم نظرة موضوعية حول التراث. مشكل المنهج ، كما يراه الجابري، يتمثل في ضرورة فصل الذات العارفة عن موضوع دراستها،أي التراث في هذه الحالة التي نحن بصددها، علما بأن هذا الفصل هو ما يحقق موضوعية المعرفة. يقول الجابري في هذا المعنى:" ليست مشكلة المنهج بالنسبة

لموضوعنا مشكلة اختيار بين كنهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي...إلى آخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لايصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات، يتمتع باستقلاله النسبي كاملا ، فلا يدخل في تكوين الذات ، ولا الذات تدخل في تكوينه بصفة مباشرة. وإذن، فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموما،فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما من جديد. مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكل الموضوعية."(22)

تبرير التحديد المنهجي بهذه الكيفية دلالة على أن الجابري كان يرى أن الموضوعية غير متوفرة في الدراسات العربية التي كانت سائدة في التراث، ودليل كذلك على أن الفكر العربي كان يعاني من تداخل للذات بموضوع دراسته.

يتشكل المنهج الذي اقترحه الجابري من عنصرين: خطوات منهجية تكون قادرة في نظر الجابري على إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، من جهة، ثم جملة من المفاهيم المستقاة من الفلسفات المعاصرة، ومن بعض العلوم الإنسانية.

نوجز هنا ذكر الخطوات المنهجية التي يذكرها الجابري في كتابه **نحن والتراث**، لأنه سبق لنا الحديث عنها في دراسة كتبناها عند صدور كتاب الجابري. وهذه الخطوات التي يراها الجابري كفيلة بتحقيق الفصل بين الذات والموضوع ثلاثة هي:

- **المعالجة البنيوية** التي رأى الجابري أنها تقصد إلى دراسة كل فكر في ضوء وحدته وترابط عناصره. وقد طبق الجابري مثل هذه الدراسة في كتابه عن ابن خلدون.
- **التحليل التاريخي** الذي يكون القصد منه دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي. ونعطي مثالا عن ذلك دراسة الجابري عن الفارابي.
- **الطرح الإيديولوجي** الذي يكون القصد منه الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي كانت لفكر ما في زمنه التاريخي، علما بأن هذا الطرح يساعد في كل نسق فكري على التمييز فيه بين ما هو إيديولوجي وما هو معرفي. وقد مارس الجابري هذا الطرح الإيديولوجي في دراساته عن ابن خلدون والفارابي وابن رشد وابن سينا.

ماالذي يشكله هذا المنهج بمستويات التحليل الثلاثة التي يذكره؟ هل تحققت به فعلا تلك القطيعة الإبستمولوجية التي قال الجابري إنه يريد تحقيقها مع المناهج التي كانت سائدة إلى حين ظهور كتابه نحن

والتراث؟سيكون حكمنا نسبيا لأننا نريد أن نستند فيه إلى ما تم تركه وماتم الاحتفاظ به، لتحديد الخصائص الجديدة والمميزة للمنهج الذي اقترحه الجابري.

الجديد الذي نلاحظه عند الجابري هو جمعه بين أنواع التحليل التي دعا إليها بعض الباحثين لدراسة التراث الفلسفي. ونقصد بذلك أن المنهج الذي تحدث عنه الجابري يشمل خطوات سبق لباحثين آخرين أن تحدثوا عنها بصفة جزئية. فالتحليل البنيوي لم يكن غائبا، وكثير من الدراسات التي أنجزها باحثون في التراث حاولت إدراك الفكر الذي تدرسه في وحدته وترابط عناصره. كم أن الفكر العربي لم يخل من المحاولات التي تطرح التراث طرحا إيديولوجيا، وقد وقفنا عند بعض هذه المحاولات أثناء عرضنا للسياق المنهجي الذي جاء فيه اقتراح الجابري. لكن الجابري اقترح منهجا يجمع بين مادعت إليه كل الدراسات السابقة، وهو المظهر الجديد لديه. غير أننا نلاحظ، مع ذلك، أنه غاب عن المنهج لدى الجابري الاستفادة من بعض العلوم الإنسانية وأنواع التحليل التي جاءت بها. ومن ذلك الاستفادة من التحليل اللساني لقراءة النصوص الفلسفية، ومن التحليل الأنثروبولوجي لدراسة تشكل البنيات المجتمعية التي نشأ وتطور فيها التراث الفلسفي، والدراسات السيميائية والسيميولوجية كذلك. وقد دعا أحد الباحثين المزامنين للجابري، وهو محمد أركون \إلى إدماج مثل تلك الأنواع من التحليل. ونتيجة لذلك كله، فإننا نرى أن القول بقطيعة إبستمولوجية مع المنهج الذي اقترحه الجابري تعبير قوي، علما بأننا نريد الحفاظ لهذا المصطلح على دلالته العلمية. ونترك مناقشة حصول تلك القطيعة إلى حين دراستنا للنتائج اللازمة عن موقف الجابري من التراث.

ننتقل الآن إلى التوسع الذي قام به الجابري في المنهج الذي استخدمه في دراسة التراث الفلسفي، ونعني بذلك جملة المفاهيم التي استمدها الجابري من الفلسفات المعاصرة ومن العلوم الإنسانية. ومنذ البداية نقول إن مظهر الجدة هنا أوضح عند الجابري، خاصة عند إدماجه للتحليل الإبستمولوجي ولبعض مفاهيمه. كان الجابري مفيدا في هذه الحالة، واعترف بذلك حتى المعترضون على منهجه في دراسة الفكر الإسلامي. تعلق الأمر لدى الجابري في هذا المستوى من المنهج باستخدام مفاهيم ذات أصول معرفية مختلفة. لكن مايو حد بين تلك المفاهيم هو إجرائيتها بالنسبة للموضوع الذي تدرسه، كما أن مايظهر صلاحيتها هو النتائج المحصلة من خلال استخدامها.

يبدو من خلال استخدام الجابري لعدد من المفاهيم أن المشكل الذي يطرح في مثل هذه الحالة هو انتقال المفاهيم من سياقها العلمي الخاص الذي نشأت فيه إلى استخدامات أخرى تختلف سياقاتها عن ذلك الأصل الذي نشأت فيه. لكننا نتجاوز هذا المشكل مباشرة بالتأكيد أن المفاهيم تغتني بتطبيقاتها في مجالات أخرى غير مجالاتها، وذلك حين يحصل تكييف لها بحسب المجالات الجديدة التي يتم فيها انطباقها. وبالنسبة للمفاهيم التي

استخدمها الجابري في تحليلاته، فإن الانتقال فيها كان من ميادين الفلسفة، والإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، والعلوم الإنسانية.

ماهي أهم المفاهيم التي اشتغل بها الجابري للتفكير في قضايا التراث الفلسفي الإسلامي؟

- أخذ الجابري عن الفيلسوف الفرنسي **أندري لالاند** A. Lalande، التمييز بين **العقل المكون**(بكسر الواو) أو الفاعل La raison constituant **والعقل المكون**(بفتح الواو) أو السائد La raison constituée. وقد ظهرت الحاجة إلى الاستعانة بهذا التمييز لدى الجابري في إطار التوسع الذي اقترحه في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي خاصة والتراض الإسلامي بصفة عامة، حيث إن الجابري اتجه إلى عدم التوقف عند دراسة الخطاب الذي ينتجه العقل إلى البحث في تكوين العقل الذي أنتج ذلك الخطاب. وحيث إن موضوع دراسة الجابري هو العقل العربي، أي العقل الذي تكون في إطار ثقافة معينة وفي شروط تاريخية ومعرفية محددة، فمعنى الثاني أي العقل السائد.وليس العقل الإنساني الواحد والفاعل الذي يستخلص من العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية تكون واحدة بالنسبة لجميع الناس بغض النظر عن اختلاف شروطهم التاريخية.(23)
- يرتبط بالمفهوم السابق مفهوم آخر هو **النظام المعرفي**. ويعرف الجابري النظام المعرفي كالتالي: "هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية."(24)

يعود بنا هذا المفهوم إلى الفلسفات التي تورخ للأفكار بالكشف عن الأنساق التي توطر تلك الأفكار، ويميزون بين الأنساق التي ينتج العقل الأفكار في سياقها. ونذكر في هذا الإطار ميشيل فوكو الذي يتحدث عن الإبستمي،في مجال تاريخ الأفكار بصفة عامة، وكذلك توماس كون لبذي يتحدث عن البراد يغم ، وباشلار الذي يتحدث عن الأنساق العلمية في مجال تاريخ العلوم. أما النظام الذي يتحدث عنه الجابري فهو الثقافة التي يفكر العقل في إطارها في زمن محدد، والثقافة العربية بصفة خاصة بما أن المقصود عند الجابري هو العقل العربي.

- استعان الجابري في تحليله للعقل العربي بمفهوم ثالث هو **اللاشعور المعرفي**، وهو الذي نجده عند الإبستمولوجي وعالم النفس السويسري جان بياجي. ويعني هذا المفهوم، كما تمثله الجابري واستخدمه في تحليله. وإذا كان بياجي، وهو يضع هذا المفهوم، قد استلهم فرويد، فإن اللاشعور المعرفي يختلف مع ذلك عن اللاشعور الوجداني. لكن هذا اللاشعور المعرفي يعني أن هناك مكبوتات عقلية؛كما يعني أن الشخص لايكون متحكما كامل التحكم في سلوكه المعرفي وآليات هذا السلوك. نضيف إلى بياجي الذي ذكره الجابري إبستمولوجيا آخر هو باشلار الذي تحدث عن التحليل النفسي للذات العارفة. استفاد الجابري من هذا المفهوم من أجل تحليل نفسي للذات العارفة الإسلامية.

- هناك مفهومان مترابطان استمدهما الجابري من الإبستمولوجي غاستون باشلارومنح استخدامه لهما لتحليلاته نوعا من الجدة، وهما: **القطيعة الإبستمولوجية، والعائق الإبستمولوجي.** وتبعا لباشلار صاحب هذين المفهومين، فإن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية يشير إلى التطورات الكيفية التي تقود نحو الانتقال من نسق معرفي إلى آخر، في حين أن مفهوم العائق الإبستمولوجي يشير إلى لحظات التوقف والنكوص وإلى الأفكار التي تعوق التقدم في مجال العلم نحو أفكار جديدة.

استخدم الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجية لتقديم نظرة جديدة تقوم عن تاريخ الأفكار في الفكر الإسلامي. تبنى الجابري باستخدامه لهذا المفهوم التصور انقطاعي لتاريخ العلوم وتاريخ الأفكار. وقد وقف الجابري عند لحظة ابن رشد واعتبرها قطيعة إبستمولوجية من حيث إنها قدمت تصورا جديدا عن علاقة الفلسفة بالدين. وقد كان لمحاولته هذه صدى كبير بين الباحثين في التراث الفلسفي الإسلامي.

بحث الجابري، من جهة أخرى، مستخدما مفهوم العائق الإبستمولوجي، عن مجموع العوائق الإبستمولوجية التي عاقت في الميادين التي فكرفيها العقل في الثقافة الإسلامية. وقد بحث الجابري للكشف عن أنواع هذه العوائق في الخطاب العربي المعاصر في كتابه الذي يحمل هذا العنوان نفسه. كماتم البحث عن نشأة تلك العوائق في الفكر الإسلامي القديم في كتاب تكوين العقل العربي. وقد كان لهذه المحاولة التطبيقية وللنتائج التي توصل إليها الجابري من خلال التحليل الذي يستخدم ذلك المفهوم صدى كبير حيث أثارت نقاشا أغنى الفكر العربي المعاصر.

هذا التطبيق الذي قام به بياجي لعدد من المفاهيم المستمدة من الفلسفة المعاصرة، واعتماده على تلك المفاهيم ذات الأصول المختلفة من الفلسفة ومن العلوم الإنسانية جعل من تفكيره في التراث محاولة متصفة بالجدة حقا. لكننا بين أن هذه الجدة تظهر بشكل أقل في الخطوات المنهجية التي اقترحها لمنهج البحث في التراث، في حين أنها تظهر بشكل أوضح في استخدامه للمفاهيم التي استعان بها في تحليله. لقد جمع الجابري بين أن يكون موضوعه هو التراث الفلسفي وبين دراسته لذلك التراث بانفتاح على مكتسبات الفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة. وذلك مظهر آخر لجدة المنهج عند الجابري. لكن هذه التطبيقات تحتاج من أجل الحكم الموضوعي عليها إلى دراستها وعرض النتائج اللازمة عنها. وذلك مقام آخر.

الهوامش

1) محمد عمارة، **نظرة جديدة إلى التراث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ص9. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة1974.

2) نفس المرجع السابق.راجع ما أورده عمارة حول هذا الموضوع بين الصفحتين9و11.

3) نفس المرجع السابق، ص13-14 وراجع استمرار الكاتب في هذا المعنى في الصفحة14 وما يليها.يمكن الرجوع كذلك إلى كتاب آخر لنفس المؤلف: **التراث في ضوء العقل**،دار الوحدة، بيروت1980

4) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت 1978، الجزء الأول،ص13.

5) راجع من نفس المرجع السابق ماكتبه حسين مروة في الصفحة 23زما بعدها.

6) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**،دار ابن خلدون، بيروت1976،ص.10

7) نفس المرجع السابق ص5، وبعدها. يمكن العودة كذلك إلى كتاب آخر للمؤلف عنوانه: **في السجال الفكري الراهن، حول بعض قضايا التراث العربي منهجا وتطبيقا**، دار الفكر الجديد، بيوت 1989

8) أثارت أعمال حسين مروة وطيب تزيني حول التراث نقاشا بن الباحثين والمفكرين المهتمين بهذه المسألة. ويمكن للقارئ العودة إلى كتاب:**الماركسية والتراث العربي الإسلامي**،دار الحداثة بيروت1980. وقد ضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع. كما يمكن الرجوع إلى كتاب محمود أمين العالم: **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، عيون، الدار البيضاء- القاهرة 1988.

9) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت 1980،ص7 و بعدها.

10) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

11) نفس المرجع السابق، ص9

12) نفس المرجع السابق، ص10

13) نفس المرجع السابق، ص.11

14) راجع بحثنا: **جدل المعرفي والإيديولوجي في فهم التراث الفلسفي، نحن والتراث لمحمد عابد الجابري**. يوجد البحث ضمن كتابنا: **حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء1985 ، ص103 وبعدها. وكان البحث قد نشر بمجلة دراسات عربية الصادرة في بيروت عام1980

15) أوضحنا هذا الرأي في كتابنا **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، دار الطليعة بيروت 1983، ومنشورات عكاظ، الرباط1987 ، ودار الكتب العلمية، بيروت2010. راجع من هذا الكتاب الدراستين الخاصتين بالاستشراف والعلوم الاجتماعية الاستعمارية.

16) انبثق مفهوم القطيعة ضمن الدراسات الخاصة بتاريخ العلوم، وبلوره بصفة خاصة الإبستمولوجي الفرنسي غاستون باشلار.

17) طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، القاهرة، دار الكتب المصرية1932، وقد اعتمدنا طبعة دار المعارف المصرية الصادرة سنة1997،ص23

18) نفس المرجع السابق،ص24

19) استخلصنا أفكار إبراهيم مدكور من خلال ماورد في كتابه: **الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**، دار المعارف ،القاهرة1947. ويمكن الرجوع بصفة خاصة إلى التصدير والمقدمة. على أن أفكار مدكور المنهجية متضمنة في كل فصول الكتاب.

20) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الأول، نفس المعطيات السالفة الذكر،ص6

21) تحدث أركون عن المنهج الذي شرحه ف مؤلفاته المختلفة. ونعيد القارئ من أجل الاطلاع على عناصر ذلك المنهج إلى تاب أركون الفكر العري المنشور بالفرنسية قي المطابع الجامعية الفرنسية(P.U.F) والذي صدر بالجزائر ف ترجمة عربي أنجزها عادل العوا. راجع الفصل الأول. توجد تطبيقات لهذا المنهج ق مولفات أخرى.

22) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، نفس المعطيات السابقة،ص20

23) راجع ما قاله الجابري عن هذا المفهوم ضمن كتابه **تكوين العقل العربي**،دار الطليعة، بيروت1984،ص15-17.

24) نفس المرجع السابق ص37.

الفصل الثالث

سياسة التراث

عبد السلام بنعبد العالي

جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب

جل الذين كتبوا عن الراحل محمد عابد الجابري استعملوا العبارة: " ومهما كانت درجة اتفاقنا أو اختلافنا مع المرحوم" أو ما يفيد معناها. يدل هذا على أمرين:

أولهما أن الجابري كان من بين أكثر المفكرين العرب إثارة للجدل،

والأمر الثاني، وهو ما يهمنا أساسا، أن فكر الجابري غالبا ما نظر إليه من زاوية الصواب والخطأ، وأنه لم يفتأ يحشر في ما يمكن أن ندعوه" تاريخ الحقيقة".

استجابة لدعوة قد تذهب مع نيتشه إلى النظر إلى فكر المفكر "فيما وراء الخير والشر"، مـا وراء الصواب والخطأ، نقترح في هذه العجالة ، عوض الخوض من جديد في مجادلات ومحاسبات تتـوخى ضبط مقاصد المؤلف، وتتوقف عند مؤلفاته لتقيسها بمعيار الصواب والخطأ، نقترح أن نقتصر هنا على التوقف عند ما أدعوه مفعول تدخل الجابري l'effet Aljabri، وبالضبط مفعوله في ما يتعلق بمسألة التراث.

هذا المفعول يمكن أن ينظر إليه من زاويتين: ما يمكن أن ندعوه مفعوله **في** التراث، ثم مفعوله **على** التراث.

لست أرمي بطبيعة الحال من الحديث عن مفعول الجابري **في التراث** إجمال كل المساهمات التي خص بها معظم مفكرينا القدماء، كما لست أقصد إيجاز العمل الضخم الذي قام به تحت عنوان **نقد العقل العربي**، وإنما سأكتفي بالإشارة إلى ما أعتبره المفعول الأساس الذي كان للمرحوم **في** التراث

ذاته، أشير هنا إلى إعادة النظر التي قام بها لتصنيف حقول المعرفة داخل الثقافة العربية. ولا تخفى بطبيعة الحال أهمية ذلك، فنحن نعلم أنهم قلة في تاريخ الفكر بعامة أولئك الذين يقفون على تحوّل في الثقافة، فيعمدون إلى إعادة النظر في تبويبها لحقولها المعرفية. في هذا الإطار نعرف جميعا الأهمية التي اكتستها اللحظة الأرسطية في الثقافة الإغريقية، ولحظة الفارابي وإخوان الصفا فابن خلدون في الثقافة العربية-الإسلامية، ثم ما أعقب ذلك في الفكر الغربي من ديكارت حتى ميشيل فوكو.

في إعادة تبويبه لمختلف المعارف التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية يصدر الجابري عن تأويل معين للفكر الخلدوني، فما هو المنطلق الذي انطلق منه ابن خلدون في دراسته لتكوين العقل العربي في نظر الجابري؟ يرى صاحب **نحن والتراث** «أن ابن خلدون لم يكن يقيم أي نوع من التوازي أو التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة أخرى. فالمعقول واللامعقول **يوجدان معا** في العلوم العقلية والنقلية سواء بسواء» (**نحن والتراث**، ص. 364). إن صاحب **المقدمة** إذن صدع الثنائية التي تقسم وفقها العلوم إلى نقلية وعقلية، وأقام، إلى جانب التصنيف التقليدي، تصنيفا آخر للمعارف العربية الإسلامية. وعلى هذا النحو سيحاول هو كذلك أن يعيد النظر في هذه المعارف، ليقيم تصنيفا يسمح له بأن يكشف أن ما كان يصنف داخل العلوم العقلية ينطوي على لا معقول، وأن هناك «لا معقولا عقليا».

كل مجهود الجابري في كتاب **تكوين العقل العربي** ينحصر، في نظرنا، في إبراز هذا اللامعقول «العقلي» ليكشف عن الكيفيات التي تستّر بها وراء المعقول الديني والمعقول العقلي. فهذا اللامعقول، كان أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم ، بل إنه كان حاضرا حتى في المعقول الديني عند المتكلمين والمتصوفة الأوائل، إلى أن نصل إلى ابن سينا، بوعيه الفلسفي المقلوب، وإلى الغزالي «بتكريسه للهرمسية في دائرة البيان ذاتها، موسسا بذلك أزمة العقل العربي، أزمته التاريخية». والنهاية ستكون انتصار هذا اللامعقول العقلي: «انتصار العرفان وتحوّلَ البيان إلى عقل-عادة والبرهان إلى عادة عقلية».

لن يعود بإمكان تراثنا الثقافي أن يفهم على النحو المتداول الذي تصنف وفقه معارفنا إلى **نقلية وعقلية**، وإنما سينقسم إلى أنظمة ثلاثة ترد إليها «قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية»، وهكذا تغدو علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان بالتتالي مجال المعقول الديني واللامعقول العقلي والمعقول العقلي.

لن نخوض كما أسلفنا في معرفة مدى قرب هذا التبويب من الصواب أو بعده عن الخطأ، ويكفي أن نقف على مفعوله، وهو بطبيعة الحال لا يبعد عن مفعول كل تلك التصنيفات التي عرفتها مختلف الثقافات، حيث تتبين الثقافة أن ما ركنت إليه من تقسيم لمعارفها وما اعتادته من نهج لأساليب دراستها لا يعود يتلاءم ومتطلبات منظورها الجديد. طبيعي إذن أن يفرض هذا التبويب إعادة نظر في أسلوب التناول ومنهج الدراسة، بل إعادة نظر في الفلسفة الثاوية وراء التصنيفات المتوارثة، ويكفي مثالا على ذلك أن نذكر إدراج الفارابي للفقهيات ضمن العلم المدني كما جاء في تصنيف المعلم الأول، أو إقامة أ.كونت لتصنيفه على فلسفة جديدة في التاريخ، وإغفاله في تصنيفه للعلوم علم النفس على أساس أن ماهو أنساني في الإنسان اجتماعي بالأساس. هذه الأمور توضح إلى أي حد يسري مفعول إعادة النظر في تصنيف المعارف على الثقافة في مجملها

هذا مجمل ما يسمح به المقام فيما يتعلق بمفعول صاحب نقد العقل **في** التراث، ما القول إذن فيما يتعلق بالنقطة الثانية وأعني المفعول **على** التراث، وبالضبط على النص التراثي؟

كان الجابري يدرك أن الصراع حول التراث ليس اختلافا في التراث فحسب، وإنما خلاف عليه، إنه ليس تضاربا في التأويلات واختلافا حول المعاني وتحديدا للمنظور، وإنما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته. وما لم نتبين هذا الأمر فإننا سنظل عاجزين

حتى عن تبرير الكيفية التي يقدم بها الجابري مؤلفاته مثقلة بالاستشهادات حتى أخذ عليه البعض أنه لا يعمل في أغلب الأحيان إلا على شرح نصوص، ونشر مخطوطات.

الفرضية التي أقدمها هنا هي أن الجابري ينحو هذا المنحى في الكتابة بهدف **سياسي** هو تحقيق ما يمكن أن ندعوه «شيوعية تراثية». لتبيّن أهمية هذا الموقف ربما وجب علينا العودة إلى ما كان عليه النص التراثي عند تحرير النصوص الأولى التي ستجمع فيما بعد في **نحن والتراث**، تلك النصوص التي ابتدأ في تحريرها بداية السبعينات.

كانت نصوص التراث وقتها في يدين: يد المستشرقين والمكتبات والخزانات التي ليس في إمكان غيرهم أن يرتادها. ويكفي أن نتذكر أسماء بعض المدن والأماكن التي كان يبدو لنا وقتها أنها من قبيل الكائنات الافتراضية التي لا موقع فعلي لها على الخريطة الجغرافية مثل قلاقوتة وحيدر أباد الدكن وغيرها من المدن التي لم نكن نعرف لها موقعا إلا في حاشية مخطوط محقّق.

اليد الثانية التي كانت تحتكر هذه النصوص هي شرذمة من المحققين الذين كانوا يقدمون لنا التراث دوما على أنه أكثر عسرا من أن يكون في متناول أيدينا وبالأحرى في مستطاع إدراكنا. ولاشك أن كلاً منا ما زال يذكر محنته وهو يقرأ **التهافتين** بتحقيق سليمان دنيا، وطبعة دار المعارف حيث يتم تقطيع الجمل وتجزيء العبارة إلى درجة تفقد معها كل معنى.

خلاصة القول إذن أن النصّ التراثي كان وقتها محجوبا بالنسبة إلينا بمعان متعددة للكلمة. انه دوما في حاجة إلى "تحقيق"، دائما نوضع لبس وتشكك. لقد كان التّراث بعيدا عنا لا لأنه ينتمي إلى الماضي فحسب، بل لأننا كنا في حاجة إلى كثير من الوسائط للاقتراب منه. الكلمة التي تقترن بالنص التراثي عادة هي كلمة كنز. يُتحدث بصدد النصوص التراثية عن الذخائر والكنوز. والكنز كما جاء في **اللسان** هو «المال المدفون».

ويضيف اللسان صفة أخرى للكنز بأنه «كل كثير مجموع يُتنافس فيه». التراث كنز مدفون. إنه ثروة محجوبة، وهو ككل الثروات، موضع تنافس ومحل صراع، بل واحتكار، احتكار التأويل، بل احتكار التملك، لا تملّك المعاني وحدها، بل حتى تملّك النصوص والمخطوطات. التراث إذن هو أكثر مجالات الثقافة قربا من السياسة. إنه مثلها مجال الخفايا والأسرار، مجال التخفي والتستر، نصوصه غير ظاهرة، إنها باهتة اللون، قديمة الورق، عسيرة التهجي، غامضة المعاني، وهي غالبا ما تكون في ملك خاص. إنها حكر على فئة هي التي تمتلك حق التنقيب عن مخطوطاته والنفاذ إلى أسراره. لذا كانت نصوصه في الأغلب مودعة في خزائن يتعذر ارتيادها بكل سهولة. كان ألتوسير يحدد الفلسفة بأنها صراع طبقي على مستوى النظرية. ربما بإمكاننا أن نذهب على غراره إلى القول إن تأويل التراث وتملكه صراع طبقي على مستوى النص. إذا أضفنا إلى كل ذلك ما تقتضيه كل قراءة عادة من اختلاف في التأويل والشّرح تبين لنا إلى أي حد يجر التراث المنشغل به إلى انتزاع حق التملك المادي والمعنوي للنصوص، وممارسة السياسة بمعاني الكلمة جميعها.

على هذا النحو فإن ما يوخذ على صاحب **نحن والتراث** وعلى مؤلف **نقد العقل العربي** من أنه لم يكن يراعي دوما القواعد الأكاديمية في التأليف والنشر، وأنه كان يكثر من الاستشهادات، لا يمكن أن يفهم إلا داخل إستراتيجية ما دعوناه إقرار «شيوعية النص التراثي» التي تهدف إلى الحفر **على** النص قبل الحفر **فيه** لوضعه أمام الجميع، جعله في متناول الجميع، وتيسير إدراكه وتقريب المسافة الزمنية والمكانية التي تفصلنا عنه. لذا فقبل أن نعرف ما إذا كان الجابري «قد خلّص التقليديين من أسْر النص التراثي» على حد قول أحد النقاد، ينبغي ربما أن نقول إن الجابري «خلص التراث من أسْره»، وجعله في متناولنا، جعل التراث في مستوانا نحن، جعل **النحن** وجها لوجه مع **التراث**، فأتاح لنا الفرصة، لا للاقتراب منه ومباشرته، وإنما لقراءته وتأويله، إنه أعطى لكل منا الحق في تملّكه. وما عسى تكون السياسة لو لم تكن بالضبط هي هذا السعي نحو توفير الحق للجميع.

الفصل الرابع

مفهوم القطيعة مع التراث

في فكر الجابري

علي القاسمي

كاتب عراقي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط/المغرب

تقديم:

فقدَ الفكر العربي هذا العام علماً من أعلامه العظام برحيل الفيلسوف الأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري. وهذه خسارة لا تعوّض بسهولة، فقلّما يجود الزمن بمفكّر من هذا العيار له ما تجمّع لفقيدنا من ثقافةٍ شموليةٍ عميقة، ونظرٍ واسعٍ ثاقب، ووطنيةٍ متأجّجة، وإخلاصٍ ونزاهةٍ لا مثيل لهما.

فقد ألقى المرحوم الجابري حجراً في بركة الفكر العربي الراكدة في زمن الهزائم والانكسار، عندما نشر كتابه القيّم " **نحن والتراث**" في بيروت سنة 1980. في هذا الكتاب يضع اللبنات الأساس في طريق نهضة الأُمّة العربية الإسلامية وتطوُّرِها ورقيِّها. وقد دعا فيه إلى نقد العقل العربي السائد والتخلّي عن الفهم التراثي للتراث. وأثار كتابه هذا ردودَ فعلٍ واسعةً، واتُّهِم الفقيد بأنّه يدعو إلى قطيعة إبستمولوجية مع تراثنا الذي هو عماد هُويّتنا.

وفي ورقتنا هذه نقدّم دراسةً موجزةً عن مفاهيم التراث، والقطيعة الإبستمولوجية، وتجديد التراث في فكر الجابري.

معنى التراث لغةً:

"التراث" اسم من الفعل "وَرِثَ". فنقول "ورِثَ فلاناً، ومنه وعنه: صار إليه ماله أو مجده بعد موته(1). فالتراث ما يخلِّفه الميت لورثته من تركةٍ، سواء أكانت تلك التركة مالاً أو مجداً أو عقيدةً أو علماً أو فكراً. وقد ورد هذا اللفظ بهذا المعنى في القرآن الكريم: ﴿ وتأكلون التراث أكلاً لمّاً﴾ (الفجر: 9)، فهنا يعني التراث التركة المادّية ، وكذلك ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ (مريم: 6) وهنا يعني التراث تركةَ النبوة والفضيلة والمعرفة وليس المال.

كما ورد هذا اللفظ بمعنييْه، التركة المادية والتركة المعنوية، في الحديث الشريف، إذ قال الرسول (ص) يصف المؤمن العابد الزاهد بالدنيا: " **وكان** عيشه كفافاً، فعجلتْ منيته، وقلّتْ بواكيه، وقلّ تراثه." وفي حديث آخر: " إنّ الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما ورّثوا العِلم، فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر."

وورد لفظ "التراث" كثيراً في الشعر العربي كذلك، ومنه قول المتنبي:

ولستُ أبالي بعد إدراكي العُلا ** أكان تراثاً ما تناولتُ أم كسبا

مفهوم التراث اصطلاحاً:

خلال النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حاول المثقّفون العرب في المشرق إحياءَ التراث الفكري والثقافي العربي، في سعيهم إلى إيجادِ هُويةٍ عربيةٍ مشتركة، تمكّن من إقامةِ أُمّةٍ عربيةٍ موحَّدةٍ مستقلّةٍ عن الإمبراطورية العثمانية. فأخذ استعمال لفظ " التراث" في القرن العشرين، يدلّ على " ما ورثه العرب عن أسلافهم من حضارة" ؛ وراح اسم " التراث" يختلف في دلالته الخاصّة عن اسميْن آخريْن مشتقّيْن من الفعل (وَرِثَ) كذلك، هما " الإرث" و " الميراث "، إذ إنّهما يشيران إلى نصيب كلّ فردٍ من تركة الميت؛ فهما يقتضيان وفاةَ الأب وحلول الابن محلّه، في حين أنّ " التراث"،

في دلالته الحديثة، يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من آبائنا وأسلافنا على مرّ العصور والذي ما يزال فاعلاً في ثقافتنا السائدة. وهكذا، فإذا كان الإرث أو الميراث المادّي يتطلّب موت الأب أوّلاً، فإنّ " التراث" الفكري والحضاري يعني حضور الأب في الابن، واستمرار الماضي في الحاضر.

ويختلف التراث عن التاريخ على الرغم من أنّ كلاً منهما متعلّقٌ بالماضي. فــ "إذا كان التاريخ هو الماضي في بُعده التطوري، فإنّ التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً معه ومتشابكاً به."(2) ويشكّل التاريخ حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه زمام المبادرة للحاضر الذي يتشابك فيه الماضي بالمستقبل.

يدلّ لفظ "التراث" اليوم على كلّ ما خلّفته لنا الأجيال السابقة من:

ــ **معارف** (العلوم الإنسانية والعلوم الأساسية والطبيعية)،

ــ **قِيَم** (أنماط تفكير وسلوك، وعادات ومُثل)

ــ **نُظُم ومؤسَّسات** (الأسرة، المسجد، المدرسة، الأوقاف، الخلافة...)

ــ **إبداع وصنع:** (الغناء والموسيقى والتراث الشعبي، والفنون المعمارية والزخرفية والتصويرية..)

فالتراث تراكمٌ حضاريٌّ وثقافيٌّ ينتقل عبر الأجيال والقرون عن طريق اللغة والمحاكاة والتقليد، ويشمل العناصر المعنوية من أفكارٍ ومعتقداتٍ وسلوك، والعناصر المادّية، كالصناعات والحِرَف والآثار.

والتراث ظاهرةٌ إنسانية نجدها في جميع المجتمعات، فلكلّ أمّةٍ تراثها، على الرغم من أنّ الأمم تختلف من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته. كما أنّ جميع الأمم تشترك في تراثٍ إنسانيٍّ عامٍّ. ولهذا، فإنّ "التراث" يشمل **التراث القومي** " ما هو حاضر فينا من ماضينا" **والتراث الإنساني** " ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا" (3). ومن

ناحيةٍ أُخرى، قد يُنظَر إلى التراث من حيث مجالات تخصُّصه، فتكون له أنواع مثل " التراث العلمي " و " التراث الجغرافي" و" التراث الشعبي"، إلخ.

أخطاء شائعة عن التراث:

سعى أعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر الذين كانوا يرومون إقامة أمّة عربية موحّدة مستقلة، إلى إحياء التراث العربي، كما قلنا، من أجل إشاعةِ شعورٍ لدى العرب بأنّهم أمّةٌ واحدةٌ ذات هُويةٍ متميِّزةٍ عن غيرها من الأُمم، بتاريخها الواحد، ولغتها الواحدة، وتراثها الشعبي المتميِّز، وثقافتها المشتركة. ولهذا اقتصرت حركةُ إحياءِ التراث في بدايتها على تحقيق المخطوطات التراثية التي تتناول اللغة والأدب والتاريخ والفقه والتفسير والحديث. وكانت تلك المخطوطات قد كُتِبت في عصور مختلفة من مسيرة الأُمّة العربية: عصور الازدهار وعصور الانحطاط، وتحمل كمّاً هائلاً من المعارف المختلفة والمنهجيات المتباينة، منها العقلاني ومنها الخرافي؛ منها ما يدعو إلى الوحدة ومنها ما يبث التفرقة الطائفية والمذهبية، منها ما يدعو إلى نقد الأوضاع الاجتماعية ومقاومة الظلم، ومنها ما يفرض الطاعة للسلطان الغاشم بوصفه ظلّ الله في الأرض.

ولهذا أخذ مفهوم التراث لدى بعضهم يقتصر على المخطوطات التي تتناول علوم العربية والإسلام، وساد شعور لديهم بأنّ " **إحياء التراث**" يعني تحقيق المخطوطات البالية ونشرها، وأنّ التراث يقتصر على ما هو قديمٌ وسلبيٌّ من العلوم الإنسانية، ونُسِيت أهمُّ مظاهر الحضارة العربية إبان ازدهارها مثل حرِّية الفكر وحرِّية الحوار وحرِّية الانتقال، انتقال الأفكار والأفراد والسلع، والاعتماد على العقل والتجربة وطلب المعرفة حيث كانت(4). وأثار بعضهم مسألة قِيمة هذا التراث وجدواه في محاولتنا لتحقيق النهضة والتنمية والتطوُّر. فدارت معاركٌ فكريةٌ بين أولئك الذين يقدِّسون التراث فقالوا " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها" وبين أولئك الذين أضحى التراث، في نظرهم، مسؤولاً عن هزائم الأمة وانكساراتها، فرأوا ضرورة التخلُّص من كلّ ما هو قديم والأخذ بالجديد، من أجل اللحاق

بالغرب المتطوّر. وأُطلق على هذه المعارك الفكرية اسم " **القديم والجديد**" وما يتعلّق بها من مقارنات بين " الشرق والغرب" أو " الإسلام والغرب" أو "العرب والأوربيين".(5)

القطيعة مع التراث:

اعتقدَ بعض المفكرين أن لا سبيل إلى التخلُّص من سلطة تراث الماضي المتخلّف، ووضع حدٍّ لتحكُّمه في حاضرنا ومستقبلنا، والدخول في حداثة العصر، إلا بإحداثِ قطيعةٍ معرفيةٍ معه بحيث نتوسُّل بعقلِ الحداثة، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتّخذه العلم الحديث مصدراً وحيداً، ولا سلطة إلا لضرورات الواقع (6). ومن الذين نادوا بذلك اللبناني حسين مروة في كتابه " **النزعات المادية في الإسلام**"، والمصري حسن حنفي في كتابيه " **التراث والتجديد**" و " **من العقيدة إلى الثورة**"، والجزائري محمد أركون في كتابه " **تاريخية الفكر الإسلامي**"، وفقيدنا المغربي محمد عابد الجابري في كتابيه " **نحن والتراث**" و " **نقد العقل العربي**".

ولكن ما المقصود بالقطيعة في مصطلحهم؟ وهل القطيعة مع التراث ممكنة فعلياً؟

مصطلح "القطيعة المعرفية (أو الإبستمولوجية)" ظهر على يد فيلسوف العِلم الفرنسي غاستون باشلار (1884ـــ1962)، ليدل على مفهومَين:

الأوّل، تخلّي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان.

الثاني، القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العِلم. والنظام المعرفي هو مجموعة من المفاهيم والمقولات وطرائق التفكير التي تمكّننا من حلّ المشكلات أو التوصل إلى معرفة جديدة ترقّي حياتنا. فعندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه، إلى طريق مسدود، ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، لا بدَّ لنا من تغيير الزاوية التي ننظر منها إلى الأشياء، أي التخلّي بوعيٍ تامٍّ عن ذلك النظام المعرفي القديم،

وتبنّي نظامٍ معرفيٍّ جديدٍ يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم من التعامل معها. فالتطوُّر العلمي لا يتوقَّف على التراكم الكمي فحسب، بل على آليات التفكير الجديدة أيضاً.

وفيما اشتغل باشلار على المفهوم الأوَّل لمصطلح القطيعة المعرفية، تبنّى المفهومَ الثاني وطوَّره ثلاثةٌ من المفكرين هم: الفيلسوف الناقد الفرنسي ميشيل فوكو (1926 ـــ1984) الذي اتَّبع طرائقَ بحثٍ جديدةٍ في كتابه " **تاريخ الجنون**" ، والفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير(1916 ـــ 1990) الذي أعاد قراءة كارل ماركس قراءةً بنيويةً، فبيَّن أنَّ ماركس في كهولته قد قطع صلته الإيديولوجية والمثالية بالفلسفة الألمانية، وتبنّى مقاربةً علميةً ونظريةً قرأ فيها الأشياء قراءةً نسقيةً توضِّح بنيتها الداخلية ونظامها الهيكلي؛ ومؤرِّخ العِلم الأمريكي توماس كوهن (1922 ـــ 1996) صاحب كتاب " **بنية الثورات العلمية**" الذي برهن فيه على أنَّ التطوُّر العلمي ليس بالضرورة تراكمياً وتدريجياً، وإنَّما قد يتأتّى من ثوراتٍ بنيويةٍ يتمُّ فيها تغييرُ نسق البحث وآلياته. وأصبح للقطيعة المعرفية مفهومٌ مختلفٌ شيئاً ما لدى كلِّ واحد من هؤلاء المفكِّرين الثلاثة (7).

وعندما استعار الباحثون العرب مصطلح " **القطيعة المعرفية** " من أولئك المفكِّرين الغربيين، طبَّقوه على التراث بطرقٍ مختلفة.

والسؤال الذي يطرح نفسه، كما يقولون، هو: هل نستطيع إحداث قطيعةٍ تاريخيةٍ فعليّةٍ مع التراث؟

ينبغي، أوَّلاً، أن نشير إلى أنَّ الإنسان يمتاز عن الحيوان في القدرة اللغوية وقابلية التفكير والعمل. فالحيوان لا يستطيع الاستفادة من خِبَر وتجارب أسلافه من الحيوان، ويقتصر الإرث الذي يناله على الإرث البيولوجي؛ في حين أنَّ الإنسان قادر على الاستفادة من معارف إسلافه وخبراتهم وأفكارهم، والإضافة إليها وتطويرها بتجاربه ومعارفه وعلمه، من أجل بناء حاضره وتقدُّمه في مستقبله (8). وحتّى لو أراد القطيعة مع بعض المعارف أو القيم أو طرائق التفكير التي ورثها عن الأسلاف، لا بُدَّ له أوَّلاً أن يتلقّاها وينقدها، ليعرف عجزها، لكي يتخلّى عنها.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرى فإنّنا لا يمكننا، حتى لو أردنا، إحداث قطيعةٍ تامّةٍ مع بعض عناصر التراث، مثل اللغة والقيم والعادات والتقاليد والمشاعر، لأنّ هذه العناصر يستغرق نشوؤها وتكوُّنها حقباً تاريخيةَ طويلة، ولا يمكن إلغاؤها بضربة لازب. فأنت تستطيع أن تنقل البدويَّ من خيمته إلى عمارةٍ شاهقة خلال ساعات، ولكنّك لا تستطيع تغيير قِيمه ومُثُله وتجعله يتحدّث بلغة شكسبير بنفس السرعة.. فاللغة، مثلاً، وهي أهمُّ عناصر التراث، لأنّها وسيلته الأساسية في نقل المعرفة وتراكمها من جيل إلى جيل، لا يمكن القطيعة معها واستبدالها بلغةٍ أُخرى دون حدوث صعوباتٍ خطيرةٍ على مستوى التفكير وتمثُّل المعلومات والإبداع، ودون المخاطرة بهُوية الأمّة وتماسكها. وهنا يكمن أحد أسرار وأسباب تخلُّف الأمّة العربية علمياً وتكنولوجياً في العصر الحاضر؛ فالحكومات العربية تصرُّ ــ مخالفةً بذلك إجماعَ علمائها ومفكريها ــ على استخدام لغة المستعمِر القديم (الإنكليزية أو الفرنسية) في تدريس العلوم والتكنولوجيا، دون أن تدرك أنّ تراث كلِّ أمّةٍ من الأمم يشتمل على منظومةٍ مفهومية خاصة بها تنسجم وتتفاعل مع بنية لغتها، واستبدال وسيلة نقل المعرفة وتمثّلها (اللغة) يؤدّي إلى بطءٍ في الفهم، وصعوبةٍ في التمثّل والإبداع، وعرقلةٍ في تبادل المعلومات بين الأفراد والمؤسّسات، ما يستحيل معه إيجاد مجتمع المعرفة القادر على تحقيق التنمية البشرية المنشودة. " فتراث أيّة أمّةٍ من الأمم ليس هو تراكمُ معرفةٍ وخِبَرٍ وتجارب فحسب، ولكنّه تمثيلٌ لشخصية الأمّة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأمّة الحضارية، المادّية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنّما هي وليدة إرثِ أجيالٍ متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجاربِ وخِبَرٍ وأفكارِ تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمّة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع." (9).

مفهوم القطيعة في فكر الجابري:

إن الدراسة المتأنية لكتاب الدكتور الجابري القيم " **نحن والتراث**"، تدلنا على أنّ للقطيعة أربعة أنواع في فكر المؤلِّف: 1ــ القطيعة مع نماذج محدَّدة من التراث، 2ــ القطيعة مع القراءة السلفية للتراث. 3ــ القطيعة بين مفكرٍ وآخر في التراث، 4ــ القطيعة بين حقلٍ معرفي وآخر في التراث.

وسنتناول هذه الأنواع من القطيعة بإيجاز فيما يأتي:

1ـ القطيعة مع نماذج معيَّنة من التراث:

في حقيقة الأمر لم يدعُ فقيدنا الجابري إلى قطيعةٍ تاريخيةٍ تامّة مع التراث كلّه، أو إلقاء التراث في المتاحف وتركه هناك، فهذه أطروحة فاسدة، كما يصفها الجابري نفسه. وإنّما دعا إلى قطيعة معرفية مع نماذجَ معيَّنةٍ من التراث. فقد نادى في كتابه " **نحن والتراث**" إلى " إحداث **قطيعةٍ ابستمولوجيةٍ تامةٍ** مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر."(10) [والحرف الأسود والخطوط تحت الكلمات هي من وضع الجابري]. ففي عصر الانحطاط، انحصرت الثقافة العربية في مواد دراسية محدودة هي النحو والفقه والتوحيد، وانحصرت بنية العقل العربي في طريقةٍ واحدةٍ في التفكير هي "**القياس**"، الذي وقع الإفراط في استعماله دون التقيُّد بشروط صحة هذا النوع من الاستدلال. وانتقلت هذه البنية الفكرية من عصر الانحطاط إلى عصرنا الحاضر فاستخدمها بعض المنادين بالإصلاح، فدعوا إلى" **قياس الغائب على الشاهد**". والغائب هنا هو المستقبل، والشاهد هو الماضي المجيد. ليبرهنوا على أن " **ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل**". وفي نظر الجابري، لا يمكن للعرب أن يؤسِّسوا مشروع نهضتهم الحاضرة على الماضي، وإنّما ينبغي استخدام طرائقَ علميةٍ موضوعيةٍ حديثة لتحقيق النهضة.

2ـ القطيعة مع القراءة السلفية للتراث:

دعا الجابري إلى القطيعة مع القراءة السلفية للتراث، لأنها، ـ على حد قوله ـ " قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوعٍ واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث.التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنّها: التراث يكرِّر نفسه." فالقطيعة التي يدعو إليها الجابري " ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"(11).

ولما كانت القطيعة، في رأي الجابري، لا تؤسّس نفسها ما لم تقدّم بديلاً. فهو يقدّم طريقةً بديلةً ملائمة في التعامل مع التراث، تعتمد قراءةً معاصرة تاريخيةً موضوعية، بحيث يُنظَر إلى النصوص التراثية بوصفها شبكةً من العلاقات، وتُعالَج معالجةً بنيوية، وتحلّل تحليلاً تاريخياً يربط النصّ بمحاله التاريخي بكلّ أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وبعبارةٍ أُخرى، يدعو الجابري إلى " **قراءة معاصرة**" للتراث تتجاوز التجميع والتوثيق والتحليل، وتتوخى التأويل، أي إعطاء المقروء معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي. فتربط النصّ أو المقروء في عصره من حيث الإشكالية التي يعالجها، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيدولوجي. والمعاصرة بهذا المعنى، تفصل المقروء، عن القارئ، عنا، لأننا نعيش في عصر آخر، ولكنّها تصله بنا على مستوى الفهم، أي أننا نفهمه في إطار الظروف التاريخية التي أفرزته.

قُلنا قبل قليل، إنّ أعلام النهضة العربية في القرن الميلادي التاسع عشر عملوا على إحياء التراث العربي بوصفه وسيلةً لإعطاء الأمة العربية هُويّةً متميزة عن الإمبراطورية العثمانية، واستقلال العرب عنها. والجابري يتفهّم هذا الأمر ويتقبله على شرط أن لا تتحوَّل الوسيلة إلى غاية بذاتها، فهو يقول عن القراءة السلفية للتراث:

" كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنّها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفزة والطفرة.. لكن الذي حدث هو العكس تماماً، لقد أصبحت الوسيلة غاية: فالماضي الذي أُعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـــ " النهوض"، أصبح هو نفسه مشروع النهضة." (12)

وهو بذلك يفرّق بين مستويين في التعامل مع التراث: مستوى الفهم ومستوى التوظيف.

3ـــ القطيعة بين مفكِّرٍ وآخر في التراث:

لكي يحقّق الجابري أهدافه في كتابه هذا، قام بقراءةٍ معاصرة لتراث العرب الفلسفي. وفي هذه القراءة، يرى أنّ للفلسفة العربية التراثية وجهين: محتوى معرفياً ومضموناً إيديولوجياً. فالمحتوى

المعرفي لهذه الفلسفة هو في معظمه مادّةٌ معرفيةٌ ميتة غير قابلة للحياة، أمّا المضمون الإيديولوجي، فهو يحيا على مرِّ الزمن في صور مختلفة.

يرى الجابري في الفلسفة العربية، كما ظهرت على يد الكندي ثمّ تطوّرت على يد الفارابي، فلسفةً مناضلةً من أجل العلم والتقدّم، ولكن ابن سينا ارتدّ بها من عقلانية الكندي والفارابي المتفتحة، وحوّلها إلى فلسفة روحانية غنوصية لا عقلانية ظلامية، عمل الغزالي والسهروردي الحلبي على نشرها. ويقول الجابري إنه عندما انتقلت الفسلفة العربية إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة " مشاهدات " الغزالي المزعومة التي جلبت له " اللذة"، وأكد ابن باجة أنّ السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري. وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل وعقلانيته النقدية الواقعية. وهكذا اعتبر الجابري أنّ ابن رشد قام بقطيعة مع غنوصية ابن سينا وفلسفته المشرقية، وفنّد آراءه ورفضها، ورفض كذلك " التصوف السنّي " الذي نادى به الغزالي ، لأن سنّة الرسول (ص)، كما يقول الجابري، " لم تعرف التصوّف قط... [و] أن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق" (13).

ومعروف أن بعض النقّاد في المشرق العربي اتهموا الجابري بأنّه يعمل على فصل الفلسفة في المشرق عنها في المغرب، وأنّه فضّل الفلسفة في الغرب الإسلامي. بيدَ أنّ الحقيقة كما هي ماثلة في كتابه هذا هو أنّه فضّل الفلسفة الرشدية العقلانية على السينوية الغنوصية، بعد أن أشاد بالفلسفة العربية كما أصّلها الكندي وطورها الفارابي وكلاهما من المشرق (14). بل أكثر من ذلك، فقد شارك المرحوم الجابري في مهرجان الفارابي الذي نُظِّم في بغداد في أواخر أكتوبر من عام 1975 بمناسبة مرور ألف ومائة عام على ميلاد أبي نصر الفارابي، وقدّم فيه دراسته القيمة " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية... " وأطلق فيها لقب " فيلسوفنا الأعظم"، على الفارابي. والدراسة تشكّل فصلاً من كتابه " **نحن والتراث**."

4 ـــ القطيعة بين حقلٍ معرفي وآخر في التراث:

كان بعض المتكلّمين في تراثنا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل، ودمج الدِّين بالفلسفة والفلسفة في الدين، فجاء ابن رشد ورفض محاولاتهم تلك. ويقول الجابري:

" لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه ـــ إذا كان لا بدّ من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى ـــ هذه القطيعة، ولنتجنّب تأويل الدِّين بالعلم وربطه به، لأنّ العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنّب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إنّ العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه، لأنّه يصنع قيوده بنفسه." (15)

ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة، فإنه قدّم البديل الذي " دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدّماتها ومقاصدها." وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة. (16)

ويرى الجابري أنّ هذا البديل الذي قدّمه ابن رشد في هذه القضية يمكن لنا أن نقتبس منه منهجه ونوظّفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي بحيث نحقّق الأصالة والمعاصرة معاً(17).

تجديد التراث:

وهكذا نرى أنّ الجابري لا يدعو إلى قطيعة معرفية تاريخية مع التراث برّمته، وإنّما إلى قطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط، ومع القراءات غير الموضوعية للتراث، ومع الفكر الغنوصي الذي ساد في فتراتٍ من تاريخنا، ومع بعض المناهج غير الموضوعية. إنّ الجابري يدعو إلى تجديد التراث، لا إلى إلغائه.

نستطيع أن نجدّد التراث وفق رؤيةٍ معاصرة، فننتقي منه النماذج الإيجابية التي تساعدنا على بناء حاضرنا ومستقبلنا، ونترك نماذجه السلبية أو نعدّلها. فتجديد التراث يعني اختيار النماذج النافعة من

تراثنا اختياراً قائماً على الفهم والتمييز والنقد والمفاضلة بين العناصر التراثية، وجعل الصالح منها منطلقاً إلى الإبداع والابتكار بطريقة تعبر عن ذاتية الأمة.

في تراثنا نماذج جيدة يمكن الإفادة منها، ومن هذه النماذج:

1) النموذج العلمي التجريبي: الذي طوره عدد من علمائنا القدامى مثل جابر بن حيان والبيروني وابن الهيثم والخوارزمي وابن النفيس وغيرهم كثير.
2) النموذج الوظيفي أو النفعي للمعرفة، انطلاقاً من الدعاء النبوي " اللهم علّمني ما ينفعني، وانفعني بما علّمتني، وزدني علماً، وكلُّ علمٍ وبالٌ على صاحبه إلا من عمل به."
3) النموذج التربوي، الذي يجعل التعليم مدى الحياة حقّاً للإنسان وواجباً عليه وعلى الدولة، ويجعل الحرّية الفكرية أساساً لتنمية الشخصية الإنسانية وتنمية المعرفة ذاتها.
4) النموذج اللغوي، الذي يتّسم بالروح العلمية والفكر والموضوعي في تحليل اللغة الفصيحة المشتركة وتقعيدها، لتكون أداةً طيعة للتواصل ونقل المعرفة وبلورة هُويّة الأمّة.
5) النموذج الاجتماعي، الذي يجعل من الإنسان مركز الاهتمام، والأُسرة الخلية الأولى في المجتمع، ويركّز على التوادّ والتراحم والتعاطف بين أبناء المجتمع.
6) النموذج الإنساني، الذي يؤكّد حقوق الإنسان، والمساواة المطلقة بين بني الإنسان، ذكوراً وإناثاً، انطلاقاً من ﴿ يا أيُّها الناسُ اتقوا ربَّكم الذي خلقكم من نفْسٍ واحدةٍ وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ (النساء: 1)). (18).

وخلاصة القول إن الفقيد الجابري كان يدرك أنّ التراث العربي تراثٌ حيٌّ، لأنّه ظلّ سارياً بيننا متغلغلاً في نفوسنا، وأنّه قابلٌ للتطور، وأنّه إنسانيٌّ في قِيَمه ومناهجه ومواقفه، فهو يدعو إلى الإخاء والمساواة في الإنسانية، وهي معايير صالحة في هذا العصر وفي سائر العصور. ولكنه ـــ رحمه الله ـــ كان يدرك، في الوقت نفسه، أن الثقافة العربية السائدة حالياً هي من مخلّفات عصور الانحطاط، خاصة في طريقة التفكير التي تنتهجها. ولهذا سعى إلى تخليصها من شوائبها، وتبنّي طريقة موضوعية في قراءة التراث. والموضوعية تعني، لديه، فصل الموضوع

عن الذات، بحيث يخضع الموضوع إلى معالجةٍ بنيوية، وتحليلٍ تاريخي، والكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، السياسية والاجتماعية، التي يتوخاها. وهذا لا يتم إلا بدراسة العقل العربي نفسه بطريقة عقلانية في التفكير تنسجم وروح العصر الحاضر. وهذا ما فعله في كتابه القيم، " **نقد العقل العربي**" (19).*

الهوامش

(1) علي القاسمي (المنسّق)، **المعجم العربي الأساسي** (تونس/باريس: الألسكو/لاروس، 1989) مادة " ورث".

(2) الطيب تزيني، " التراثية" في: الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988)، المجلد الثاني، ص 310.

(3) د. محمود السيِّد، " التراث بين الماضي الحي والغد المنشود"، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9ـــ2009/11/13.

(4) د. مروان محاسني، رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، في كلمته في حفل افتتاح المؤتمر الثامن للمجمع، 9ـــ2009/11/13.

(5) د. عبد الإله النبهان، " التراث العربي: مفهومه ومواقف المفكرين"، ورقة قُدّمت في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9ـــ2009/11/13

(6) حسن أبو هنية، " خطابات القطيعة وتأويل التراث" في: www.alghad.com/?news-136661

(7) للتفاصيل انظر: هاشم صالح، **مخاضات الحداثة الإبستمولوجية** (بيروت: دار الطليعة، 2008).

(8) إبراهيم الحيدري، " تراث" في : معهد الإنماء العربي، **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ج1، ص 245 ـــ246.

(9) المرجع السابق.

(10) د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي ودار الطليعة، 1980)، الطبعة الأولى: مدخل عام ص 18.

(11) المرجع السابق، ص 19

(12) المرجع السابق، ط2، ص 18. وقد استخدمنا الطبعة الثانية من الكتاب، لنرى ما إذا كان الجابري قد عدّل بعض أفكاره بعد أن تعرّضت الطبعة الأولى للنقد. فوجدنا أن الطبعة الثانية احتفظت بالنص كما هو، مع إضافة " مقدمة الطبعة الثانية" التي دافع فيها عن طروحاته السابقة في وجه النقاد.

(13) المرجع السابق، ص 71.

(14) المرجع السابق، ص 72

(15) المرجع السابق، ص 72

(16) المرجع السابق، ص 73

(17) المرجع السابق، ص 73

(18) هذه النماذج الإيجابية لخّصها الدكتور محمود السيد، في دراسته التي قدّمها إلى مؤتمر مجمع اللغة العربية بدمشق حول التراث، المذكور سابقاً.

(19) يقع كتاب " **نقد العقل العربي** " في ثلاثة مجلدات، صدرت طبعاتها الأولى كالتالي: 1ـ **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984)، 2ـ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، 3ـ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(*) يضم هذا المقال أجزاء من مقال سابق لنا حول التراث بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الخامس

كيف نفهم القرآن الحكيم ؟

نور الدين الزاهي

أكاديمية التربية والتكوين، سطات/ المغرب

منذ كتاب **العصبية و الدولة** الصادر في بداية السبعينات و عبورا بمشروع تفكيك و تحليل العقل العربي الذي غطى عقد الثمانينات , يحط الجابري رحال البحث مع مستهل القرن الحالي في البؤرة الأكثر قدامة و إثارة لجدل العامة و الخاصة . إنه البحث في النص القرآني. مع سنة 2007م سيصدر مؤلفه:**مدخل إلى القرآن الكريم: التعريف بالقرآن** و بعدها بسنة سيصدر ثلاثية معنونة **بفهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.**

يستهدف البحث في القرآن حسب الجابري جعله معاصرا لنفسه و معاصرا لنا في الوقت نفسه . " **معاصرا لنفسه** بمحاولة فهمه في إطار زمانه و معهود المخاطبين به, الشيء الذي يعني بالنسبة لفهم القرآن ضرورة استحضار المرويات التي تساعد عليه و تحمل الحد الأدنى من المصداقية مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل و مسير الدعوة . و **معاصرا لنا** بمحاولة تطبيق ذلك الفهم في مجال العقيدة و الشريعة, بالتمييز فيه بين العام المطلق و العام المقيد, والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه و التزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهام الحلول ". ص:"37 من القسم الثالث.في سياق إنجاز ذلك سيفتتح من جديد باب البحث في سياق المطابقة و المساوقة بين نزول القرآن و دواعي أو أسباب النزول و بناء عليها سيعيد ترتيب السور القرآنية على ضوء ضبط جديد لمسارات معقوليتها الداخلية .

1-في إعادة ترتيب سور القرآن :

سيعيد محمد عابد الجابري ترتيب سور القرآن بما يخالف الموجود عند القدامى والمحدثين , سنده في ذلك ضبط وقائع التاريخ و المعنى الكلي للسورة و إعادة الفحص النقدي للمرويات . و إذا ما كان القرآن يشمل 114سورة بمكييها و مدنييها، فالاختلاف حاصل في ضبط ما ينتمي إلى القرآن المكي الذي نزلت سوره قبل الهجرة و القرآن المدني الذي نزلت سوره بعدها . في هذا السياق يركب الجابري مجموع ما كتبه القدماء حول ترتيب القرآن في ثلاثة لوائح لترتيب النزول بعضها كامل و بعضها ناقص: "ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد وترتيب نسبه البيهقي إلى عكرمة و الحسين بن أبي الحسن , و آخر نسبه ابن الضريس إلى ابن عباس. أما الزركشي صاحب **البرهان في علوم القرآن** الذي اعتمد عليه السيوطي فقد ذكر ترتيبا كاملا نسبة إلى الثقات . و الترتيب المعتمد عند المتأخرين بما في ذلك الأزهريين هو المذكور في كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي. و الاختلاف بين هذه اللوائح ليس كبيرا إذا نحن استثنينا الاختلاف حول بعض السور التي اعتبرها بعضهم مكية بينما هي مدنية أو العكس. .. و في ترتيبنا راعينا جميع هذه الأمور مستعينين أيضا بالربط بين مسار التنزيل و مسيرة الدعوة, حريصين على الاحتفاظ بوحدة السورة., متحررين مما ترسخ من تصنيفات لا شيء يؤسسها سوى الظن و التخمين . مثل القول بآيات مدنية داخل سور مكية أو العكس و البحث لكل آية و سورة عن ما اعتقد هذا الراوي أو ذاك أنه سبب نزولها و التوسع بغير ضوابط في استعمال مفاهيم وردت ألفاظها في القرآن مثل مفهوم النسخ و مفهوم المحكم و المتشابه الخ... هكذا حصرنا السور التي نزلت في مكة في تسعين سورة جعلناها موضوعا للقسم الأول و الثاني من هذا الكتاب...أما باقي السور و هي عشرون فقد صنفناها ضمن القرآن المدني ". ص.ص:35-36. يخالف الجابري بلائحته لترتيب سور القرآن اللوائح السابقة و هو يقصد من ذلك أن فعل الترتيب يؤثر على فعل فهم القرآن و من ثم تفسيره . و هو ما أثار حفيظة الأزهريين و غيرهم ممن يفترضون أن القرآن قد انتهى زمن تفسيره و فهمه . يقول الجابري بهذا الخصوص :"ذلك أن جميع المرويات والآراء والتأويلات التي رافقت مسار فهم القرآن منذ وفاة النبي إلى اليوم لا تخلو من تدخل عناصر كثيرا ما

تبدو غريبة دخيلة أو على الأقل ينطبق عليها المثل القائل "الزيادة في الشيء نقصان , كما ينطبق عليها عكسه لأن الإنقاص من الشيء لا يكون في الغالب إلا في جوانب منه مما يودي إلى الزيادة في جوانب أخرى بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ص: 33."

ليست أسباب النزول التي تعودنا أن نعتبرها كافية و كاملة لتفسير و فهم القرآن في علاقته بذاته كنص و أنماط إجابته على أسئلة و قضايا الناس , هي ما يجب الاستناد عليه , حسب الجابري , بل لابد من مراعاة الظرفية التي كانت سائدة و مراعاة الظرفية حسب الجابري يستدعي إدخال كثير من المرونة على القوالب الفكرية الأصولية و غيرها الموجهة لعملية فهم القرآن خصوصا مند تقنين و ترسيم هده القوالب في عصر التدوين . لابد إذن يقول صاحب فهم القرآن الحكيم "من التحرر من المفاهيم المقولبة التي تتعامل مع الذكر الحكيم كنص جامد يجب تطويع معطياته معها بينما الواجب هو العكس , أعني تطويعها هي مع غنى النص و حركيته , و إن اقتضى الحال التحرر منها تماما لأنها تقضي الحكمة من تنجيم آي الذكر الحكيم كما هو حال مفهوم النسخ." ص: 34.

2-لا ناسخ أو منسوخ في القرآن .

يعتبر موضوع النسخ في القرآن و عملية فهمة و إعادة تفسيره القنبلة الموقوتة التي فجرها كتاب فهم القرآن في وجه الفقهاء و العلماء و المهتمين بشأن القرآن و فهمه. لا يتفاوض الجابري مع الموضوع تحليلا و سندا و لغة :" لا دليل في القرآن على وقوع النسخ فيه "ص:100. بعد رجوعه للغة العرب و تحديده لمعنى النسخ و مقصوده(إبطال الشيء و إقامة آخر مقامه) يسجل ملاحظاته حول أشكال الفهم و الاستعمال التي شابت المفهوم و تشوبه فيقول " ..لا نملك إلا أن نلاحظ أن هنالك في هدا الميدان ما يبرر الطعن في كثير مما كتب وقيل في موضوع النسخ . يأتي على رأس ذلك المبالغة في استعمال هده المقولة إلى حد التكلف. ثم الخلط بين مقولة النسخ هده و بين مقولات أخرى مثل العام و الخاص و المطلق والمقيد و المجمل و المبين و المبهم و المعين. فكثيرة هي الآيات التي جاءت في صيغة العام أو المطلق أو المبهم أو المجمل فخصصت أو قيدت أو بينت بآيات أخرى , فاعتبر كثير منهم هده

ناسخة و تلك منسوخة و هدا ينطوي على تجاوز كبير : فالعام و المطلق و المبهم والمجمل صيغ لفظية تقع موقع الكلي أو الجنس , أما الخاص و المقيد و المفصل فهي صيغ تقع في موقع الجزئي و المفرد . و الجزئي لا ينسخ الكلي كما لا ينسخ المفرد الجنس. " ص: 95.بعد ملاحظاته تلك يجادل الجابري أهل القول بوقوع النسخ مطلقا مثلما يجادل من ينكرونه من حيث المبدأ ليحرر مساحة التفكير في سؤال هو الأعوص و المتعلق بحصول النسخ أو عدمه داخل القرآن الكريم . و هل ينسخ القرآن بالقرآن وحده أم إن السنة قد تكون ناسخة له ؟ و يختم محاجاته تلك بالحكم على تفريعات و تصنيفات كل هؤلاء بكونها "تصنيفات و تفريعات...هي تخريفات "ص:96. لقد دهب القائلون بوجود النسخ في القرآن مذهبا قصيا في العمل به فوضعوا تصنيفات هي عبارة عن قوالب منطقية فارغة , ثم راحوا بعد دلك يبحثون لها عما يملؤها الشيء الذي جعلهم يمعنون في التجزيء و ينزلقون مع افتراضات لا فائدة من ورائها غير اصطناع أوضاع و نوازل أثقلت و تثقل كاهل الفقه الإسلامي . من بين التصنيفات التي يعتبرها تخريفات تلك التي تقسم النسخ في القرآن إلى ثلاثة أقسام , أولها تلك القائلة ب"ما نسخت تلاوته و حكمه معا " و هي حسب الجابري لا نتيجة له سوى إثبات الفراغ في المصحف نصا و مضمونا . و عبثا حاول أهل هدا التصنيف تجنب هاته النتيجة لينتهي بهم الأمر إلى القول إن هدا القسم الذي فيه المنسوخ غير متلو والناسخ أيضا غير متلو ليس له نظير في القرآن . و ثانيها من يقول أهله ب"ما نسخ حكمه دون تلاوته " و هو قول يحمل تناقضا لا حل له . إذ كيف يمكن أن يكون هنالك قرآن للتلاوة فقط و هو يحمل معنى مفهوما واضحا ؟ أما ثالثها و الذي يعبر عنه أهله ب"ما نسخت تلاوته دون حكمه " فهو ليس من القرآن و أمر دلك لا يجوز لأننا حينما نتحدث عن القرآن فنحن نتحدث عن القرآن كما هو في المصحف مند أن جمع في زمن عثمان. في مقابل هدا الغلو في توظيف مقولة النسخ و لأجل دحض أطروحاته يقرر الجابري كون حل مشكلة النسخ لا يمكنه أن يكون نهائيا ما لم ينطلق من القرآن داته. فادا نحن استطعنا إثبات أن لا دليل في القرآن على وجود النسخ في نصوصه صار بإمكاننا حل المشكل من أساسه . ص:99. وللقطع في الأمر يقول :" نقطة البداية في إثبات وجود أو عدم وجود النسخ في القرآن هي تحديد معنى الآية " ص : 100. و دلك

لأن القائلين بوجود النسخ كالمنكرين له يصفون بعض الآيات بأنها ناسخة أو منسوخة . يفند الجابري وجود آية بالمعنى الذي يجعلها دالة على قطعة من القرآن الكريم و يثبت دلالتها القرآنية في كونها مرادف للعلامة أو المعجزة ويستدل على ذلك بنصوص قرآنية عدة , و إذا ما انتفى وجود الآية انتفى معه موضوع القول بالنسخ و المنسوخ . نص القرآن إذن لا تبديل أو محو أو نسخ فيه . يقول المؤلف : " كلا ليس في القرآن ناسخ و منسوخ. كل ما هنالك هو وجود أنواع من م التدرج في الأحكام: من العام إلى الخاص و من المطلق إلى المقيد و من المجمل إلى المبين و من المبهم إلى المعين. هذا فضلا عن ملاءمة الأحكام مع مقتضيات الأحوال كأن يأتي حكم يراعي حالة المسلمين من الضعف أو غيره , ثم حينما تتحسن الأحوال يأتي تعديل في نفس الحكم ليتلاءم مع المستجدات. و هذا لا يعني إزالة الحكم الأول و لا إبطاله بالمرة و إنما يعني إعماله بصورة معدلة "ص:109.

3- لا متشابه في القرآن... القرآن كله محكم

إذا ما كان أمر الناسخ و المنسوخ من أكثر الأمور إثارة للخلاف في بحث أمر الشريعة , فإن مسألة المحكم و المتشابه لا تقلها حدة حينما يتعلق الأمر بمسائل العقيدة . و إذا ما كان نفي أمر النسخ من طرف مؤلف فهم القرآن الحكيم يحمل صدمة للمتعودين عليه فإن نفيه لما تدول بشأن الآيات المتشابهات و المحكمات سيعمق أكثر درجة الصدمة . يعتبر قوله تعالى و هو يخاطب رسوله الكريم في سورة آل عمران :"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب" أس المشكلة و الخلاف . ما معنى المحكم و المتشابه و أم الكتاب و التأويل و الراسخون في العلم؟ أي الآيات هي محكمات ؟ و أيها متشابهات ؟ و من هم الراسخون في العلم ؟ تلك هي الأسئلة التي يبسطها الجابري و يكشف من خلالها أن المتكلمين و رواة أسباب النزول و المفسرين يتعاملون في الأعم الأغلب مع هاته "الآية" بدون ربطها بالسياق العام الذي تنتمي إليه و لا بموقعها من ترتيب النزول و لا بغيرها من

الآيات التي تتحدث عن "التشابه" . و أدهى من دلك و أدعى إلى الالتباس , يقول الجابري " أنهم عندما يتحدثون عن المحكم و المتشابه من " الآيات " يقصرون معنى الآية على المعنى الذي يفهم من قولنا "آية من القرآن ". هدا في حين أن "الآية من القرآن " كما ترسم في المصحف قد تكون كلمة واحدة مثل "الرحمان " (و كدا بعض فواتح السور من الحروف المقطعة مثل يس , طه , الم , المص , طس ...) و قد تكون كلمتين مثل "مدهامتان" (الرحمان 64) كما قد تضم الآية الواحدة عددا من الجمل و العبارات لا تشكل جملة مفيدة بالمعنى النحوي. وبالعكس من دلك هنالك آيات طويلة (و أطولها آية الدين و تشتمل على 133 كلمة : سورة البقرة 182) تتألف من جمل مفيدة عامة . " ص: 168. إن التباس فهم معنى الآية من طرف الفقهاء و المفسرين هو ما أدى إلى تقسيم القرآن إلى متشابه و محكم و كأن الأمر يتعلق بما هو واضح و أخر غامض . إن المتشابه في القرآن حسب منظور المؤلف ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة , فالقرآن يقول الجابري نزل بلسان عربي مبين فلا يجوز القول إن ألفاظه أو عباراته يكتنفها الغموض لو كان الأمر كذلك لاعترضت عليه قريش . " ص: 174. إن المتشابه في اصطلاح القرآن ليس هو اللفظ بل هو ظاهرة منسوبة إلى الطبيعة أو إلى الجنة أو إلى تاريخ الأنبياء و الرسل, ليست من معهود العرب. تشبه شيئا أو أشياء من معهودهم و لكن لا يرتبط بها إلا الاشتراك في الاسم . و القصد من الإشراك في التسمية هو إما الترغيب أو الترهيب أو الإقناع أو الإفحام . و في سياق دلك تحضر قصص الأنبياء والرسول مثلا .

القرآن محكم كله و المتشابهات فيه ترد إلى المحكمات. ص:61 . تلك هي خلاصة المؤلف في هدا الباب و التي يسندها تحليل و تفسير لسور قرآنية عديدة و إعادة الكشف عن معقوليتها الداخلية اعتمادا على الوقائع التاريخية لا المرويات فقط عن أسباب النزول .

خلاصة :

ليس في أمر ما عرضناه تقديم كامل لما احتضنه المؤلف, بل إثارة للمناطق التي تشكل بؤرته الأساسية. و دعوة لقراءته كي يصعب استهلاك المرويات عن الكتاب سواء من طرف أهل الشرق أو المغرب .

مشروع الجابري الحالي ليس فيه تأويلات خفيفة و تحليلات مجانية أو مجازفة . بل إن المجهود التحليلي و التوثيقي و كذا أنماط الاستنتاج متشبعة بالثقل و الرزانة الفكريتين . و الخوف منها لا يمكنه بتاتا أن يصدر من أهل العلم بل من الذين ألفوا التربع على عرش الفهم و تحويله إلى سلط جامعة للمريدين المرددين. يتعلق الأمر بخلخلة إستراتيجية لعمليات احتكار الفهم و التأويل ماضيا و حاضرا. مبتغى الكتاب بسيط و عميق : إن أهمية المعرفة , يقول الجابري , بأسباب النزول في مجال استحضار معهود العرب لفهم آياته و أحكامه شيء قد يمنع من توظيف آيات الذكر الحكيم في شأن من الشؤون كالإفتاء و التفسير و الوعظ الخ توظيفا يخرج بها عن "أسباب نزولها " و دلالاتها و مقاصدها . ص: 380.

الباب الثالث

التناظر والتحاجّ

الفصل الأول

محمد عابد الجابري
و بروز المثقف النقدي في مغرب السبعينات

عثمان أشقرا
المدرسة العليا للأساتذة، مارتيل/ المغرب

1_ في البداية لابد من التدقيق فيما يخص المقصود ب"السبعينات" [1970_1980] في المغرب المعاصر.
إن الشائع هو التأريخ لفترة السبعينات بوقوع أحداث ومبادرات سياسية جسيمة (انقلابات، تمردات، محاكمات، اغتيالات، مؤتمرات حزبية ونقابية...الخ)-وهذه وقائع بارزة ومؤكدة، و لكن هناك واقعة فكرية وإيديولوجية جديرة بالاهتمام المركزي في هذا الصدد ، وتتمثل فيما يمكن أن نعبر عنه باستقواء فكر التقليد والمحافظة أو بداية طغيان نزعة التقليدانية traditionalisation.
أوضح: في 1970نشر ما يقرب من 500عالم دين مغربي بيانات يندون فيها بالخصوص بسياسة الدولة التعليمية متمثلة في سيطرة الفرانكفونية.و قد تم هذا في مناخ سياسي و ثقافي تميز بزحف للفكر الديني الرجعي كان يزداد قوة وعنفا يوما إثر يوم في أعقاب النكسة التي أصابت الفكر التقدمي بعد هزيمة يونيو 1967.
ففي الواقع، فمسألة التربية والتعليم لم تسع الدولة قط إلى طرحها بالجدية اللازمة.بل إن الارتجال والتخبط كانا هما السمتين البارزتين في هذا الصدد.وكان هذا،وبمعنى من المعاني، يناسب واقع الجمود والثبات الذي صار هو سياسة الدولة المخزنية القائمة.وعليه،وإزاء المد اليساري الذي كان ينشط بالخصوص في الجامعة ويمتد بأثره إلى المدارس الثانوية فستضرب الدولة المخزنية ضربتها الحاسمة والتي لم يبدأ المجتمع المغربي من التململ ومحاولة الاستفاقة من أثرها إلا راهنا: إغلاق معهد العلوم الاجتماعية،التضييق على الأساتذة الجامعيين "التقدميين" عن طريق التنقيل والتهميش، التعريب المرتجل

و"الأسلمة" الفظة لشعبة الفلسفة في اتجاه تصفيتها أو على الأقل محاصرتها، منع كتب معينة من التداول (كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة ثم كتاب تاريخ المغرب الكبير للأستاذ عبد الله العروي مثلا الذي عوقب أيضا بإبعاده من التدريس في كلية الآداب بالرباط).لذا لا غرابة أن تتقدم الدولة المخزنية – وهي تحاول جاهدة الخروج من تأثير ضربتي الانقلابين العسكريين- ومواجهة "اليسار الجذري" باعتبارها حامية "القيم الأصيلة" و "الأخلاق الوطنية".وكان هذا يترافق مع ازدياد وتوسع موجات القمع الشرس والأعمى.فهيمنت حالة من الإحباط على المجتمع المغربي لم تمنع –بالرغم من ذلك- من استمرار بعض مواقع المقاومة القديمة وظهور أخرى جديدة.

وهكذا،وإذا اقتصرنا على المستوى الثقافي العام ، فإن ظاهرات ومبادرات غنية وحاسمة برزت وتطورت وفرضت ذاتها في ميدان الموسيقى والغناء (ناس الغيوان وجيل جيلالة) ،في الرسم و التشكيل (الشرقاوي، الغرباوي، جماعة الدار البيضاء التي بادرت إلى تنظيم معارض مفتوحة في جامع الفنا بمراكش)،في المسرح (مسرحية "كان يا ما كان" للطيب الصديقي و"السلاحف" لنبيل لحلو و" بوكتف" لعبد الصمد الكنفاوي) ، في السينما:تكاثر نوادي السينما وتحولها إلى بؤر حقيقية للنقاش السياسي والفكري مع الاحتفاء بالأفلام المغربية من نوعية "وشمة" لحميد بناني)، في الأدب والفكر عموما: صدور أعمال إبداعية رئيسية لإدريس الشرايبي و محمد خير الدين وعبد اللطيف اللعبي ومحمد زفزاف مع استمرار الأستاذ عبد الله العروي في ترسيخ شروعه الفكري "التاريخاني" من "تاريخ المغرب الكبير" إلى "العرب والفكر التاريخي" إلى أطروحته المعنونة ب"الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية" التي سيطالها المنع بدورها...مع الإشارة إلى صدور كتابين رائدين في مجال الثقافة الشعبية و السوسيولوجيا (اسم العلم الجريح لعبد الكبير الخطيبي) و"حوز مراكش" لبول باسكون.

وبالطبع،فهذه مجرد عينة صغيرة ومحدودة من واقع Movida ثقافية حقيقية كانت بمثابة تعبير وجودي حي وراسخ عن مقاومة جيل مغربي بأكمله كان يعيش واقع إحباط فظيع ويرفض الاستسلام لقدر اليأس والتيئيس الذي كان يتربص به من جراء عودة التقليد/الماضي وتحوله إلى مشروع يبرر الحاضر الكئيب والمحصور ويشرعن للمستقبل المتجهم والمنفلت: إنه جيل "الغربة" و"اليتيم" (عبد الله العروي) ولكنه أيضا الجيل الذي احترق بوهج شمس وعيه العنيف والحاد (على حد تعبير الراحل محمد خير الدين).فجرد هذا الجيل سلاح النقد الذي لم يكن يمتلك سواه فكان هو جيل "النقد" و "المثقف النقدي" بامتياز.

فما هو مضمون هذا النقد وما هي صور "المثقف النقدي" في هذا السياق؟

2- مضمون "النقد" وصور "المثقف النقدي":

انصب النقد الجديد في السبعينات أساسا على نقد التقليد/التقليدانية والسلفية العقائدية التي كانت تسعى إلى تلوين كل شيء بلونها.لذا تعددت مبادين هذا النقد ومناهجه و لم تثبت صورة واحدة للمثقف النقدي.لكن عموما يمكن إبراز ثلاثة نماذج في هذا الصدد: النقد التاريخاني (= صورة المثقف الإيجابي)، النقد التفكيكي (= صورة المثقف المركب)، النقد الإيديولوجي (= صورة المثقف الحزبي الجديد).

أولا: النقد التاريخاني (= صورة المثقف الإيجابي).

يضع الأستاذ عبد الله العروي السؤال المحوري والحاسم التالي: "كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية؟" [**العرب والفكر التاريخي**،طبعة 1973،ص7]، واضعا بالتالي مقولة "التأخر التاريخي" في صلب مشروعه النقدي التاريخاني.

والتاريخانية Historicisme يحددها العروي فيما يلي [المرجع السابق، ص187]:

ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).

وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).

إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن).

و عليه، يتبدى وهم الأصالة ويتكشف خطر السلفية ليس باعتبارها مذهبا سياسيا أو إيديولوجيا بعينه ولكن هي ما يصوغ منهج التفكير السياسي والإيديولوجي ذاته: التفكير بمنهج "المستقبل الماضي".وهذا هو لب الأزمة القائمة مغربيا وعربيا- في منظور العروي- و المستفحلة يوما عن يوم.

يسجل العروي في "يومياته" (10فبراير1971) [**خواطر الصباح**] "أن المثقفين لاذوا بالصمت عند صدور تاريخ المغرب الكبير كما فعلوا من قبل عند صدور كتاب **الإيديولوجيا**.و كتب محللا في *Le Maroc et Hassan II* ص59بأن المسألة لا تتعلق بانعدام القدرة على الفعل السياسي العام ولكن بانعدام القدرة على التفكير النقدي الخاص: فالحركية الثورية والقومية كانت على أشدها ولكنها كانت القناع الذي يخفي القدرية [الإيديولوجية] التي كانت تستغرق [فكر] النخبة السياسية والثقافية المدينية والبرجوازية الصغيرة.ومن هنا –مثلا- تنويه العروي بعلال الفاسي الذي "اقترح على عبد الكريم غلاب أن يقدم الكتاب [**تاريخ المغرب الكبير**] في إطار أنشطة جمعية كتاب المغرب".

وفي هذا الصدد كتب العروي في "يومياته" وهو يحضر لأطروحته الجامعية (مرجع مذكور، ص105):

"استنطقت علال طويلا.طلب مني أن أعيره كتبا فلسفية حديثة الصدور.عرضت عليه كتاب التوسير

عن ماركس وكتاب فوكو عن أصول المعرفة.أتصور أنه متأزم. يدرك أن الحكم يستغل دعوته لكنه يخشى أن ينزلق الشباب نحو اليأس و الردة إذ لا يتمثل إيمانا بدون عبادة.بقي في نفسه شيء من معاداة أهل الباطن. يتألم ولا يقبل "التوقف" أو "الإرجاء" لأنه رجل عمل وتعبئة".

و بغض النظر عن مضمون ما هو مكتوب فيلزم إبراز الصورة المتضمنة (أو الموقف الكامن) في هذا المكتوب : فمن جهة، ومن جراء سيطرة الثقافة السلفية، هناك "صمت" النخبة السياسية والثقافية المفروض أن خطاب المثقف النقدي التاريخاني موجه إليها ،وهناك من جهة أخرى، وبمعنى من المعاني، "تفاعل" رمز السلفية المغربية الذي هو على أية حال تفاعل محدود ومحسوب.فهل هناك من صورة تعبر أكثر عن مفارقة ودرامية وضع المثقف النقدي في السبعينات؟

إن الخروج الوحيد الممكن من هذه الوضعية العسيرة –عسر ميلاد الثقافة النقدية ذاتها–مرهون بلعب المثقف النقدي لدوره البيداغوجي (التنويري ؟) كاملا.وهذا ما نعتقد أن الأستاذ عبد الله العروي سعى إلى تحقيقه منذ نشره لكتاب "**الإيديولوجية العربية المعاصرة**" (1967) إلى إنجازه لسلسلة "المفاهيم" ابتداء من الثمانينات.

ثانيا: النقد التفكيكي (= صورة المثقف المركب).

بالرغم من أن عبد الكبير الخطيبي هو سوسيولوجي من حيث التكوين الأصلي والمهنة ، فلا يمكن البتة حصره كمثقف في دائرة هذا العلم الإنساني الجليل.فالخطيبي بدأ إنجاز ونشر أبحاثه السوسيولوجية "التأسيسية" منذ منتصف الستينات.كما أنه بادر في 1967إلى نشر كتيب بعنوان *Bilan de la sociologie au Maroc*.ولكن أهميته كباحث وكاتب (وأيضا شهرته) ستأتي بالخصوص عن طريق نشر الرواية السيرية *la mémoire tatouée*(1971) و دراسته المتميزة حول الثقافة الشعبية بعنوان *la blessure du nom propre* في 1974 (ترجمت إلى العربية بعنوان الاسم العربي الجريح).

ففي هذين الكتابين الرائدين (وما سيتلوهما من كتب توزعت على شتى مناحي المعرفة و الإبداع) سيبرز اسم عبد الكبير الخطيبي كمرادف للمثقف المغربي (والعربي) المنفتح بشكل خلاق على تيارات ما يعرف بما بعد الحداثة في أوروبا وفلسفة المغايرة أو الاختلاف (تشكيل،عمارة فلسفة،شعر...) والساعي إلى دمج كل ذلك في رؤية نقدية ومستقبلية تخلخل وتفكك الموروث والتقليدي وتنزع نحو فحص وإعادة الاعتبار للمهمش والمقموع في الثقافة العربية الإسلامية (والثقافة المغربية أحد تجلياتها المعتبرة).

وقد فعل الخطيبي هذا تحت شعار "**النقد المزدوج**" حيث كتب في هذا الصدد ما يلي: "أنا أدعو إلى نقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ،ويأخذ طريقه بيننا وبينه،فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا،وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة" (كتاب النقد المزدوج،ص9).

إن الخطيبي ينتقد التقليد الذي يعرفه بأنه هو "نسيان الموروث" الموشوم به جسدنا والمحفور بعمق في الذاكرة كما ينتقد أوهام التعلق بمطلقات الدين والإيديولوجيا والسياسة في نفس الوقت الذي يحذر فيه من السقوط في "فخ" الحداثة الغربية متمحورة حول مطلقاتها وأساطيرها الجديدة أو ما يسميه الخطيبي-مهتديا بهيدغر وفلاسفة الاختلاف من ديريدا إلى فوكو- بميتافيزيقا الغرب الدائمة التي لم تتبدل في جوهرها منذ اليونان إلى عصر الأنوار...أي ميتافزيقا "الواحد" و"الكل" و"النظام" و"التطابق".

فما هي العقلانية الغربية مثلا؟

إنها "الميتافزيقا وقد آلت إلى تقنية" باعتبار أن التقنية هي "تنظيم العالم تنظيما بحسب إرادة قوة لا سابق لها استمدت قوتها وفعاليتها من التطور العلمي".بل إن السلفية التي قد ننتقدها باعتبارها نقيض العقلانية قد تتصالح مع التقنية وتدمجها في استراتيجيتها الشمولية أكثر مما قد تقوى عليه حداثة مزعومة.وهنا يثار سؤال/إشكال "الذات" و"الآخر" وضرورة نقدهما وتجاوزهما في نفس الآن أي نقد وتجاوز ميتافزيقا "نسيان الموجود" (هيدغر) وميتافزيقا "نسيان الموروث" (الخطيبي).

وفي هذا السياق ينتقد الخطيبي "تاريخانية" العروي وينعته صراحة ب"المفكر الإيديولوجي" مسجلا ضده ما يلي ("الآفاق المغربية للمغرب"، 1977):

"إن العروي يرجع التاريخ إلى كلية ميتافزيقية ،كلية يغلفها الاستمرار الزمني والمعقولية والرغبة في بناء المنظومات والأنساق النظرية والقول بإرادة فعالة في التاريخ "

"إن العروي عندما يريد أن يفسر التاريخ بالرجوع إلى فكرة الاستمرار الزمني فإنه يهمل نوعا من النمو و الحركة ،تلك الحركة المتقطعة المنفصلة التي يسودها الخلل و اللاتماثل .فالتوتر الذي يخضع له الوجود التاريخي يتسبب في نوع من الضياع ويقضي على الاستمرار".

" لسنا مرغمين على نهج نفس الطريق الذي سلكه الغرب ولا على قطع ذات المراحل التي قطعها وعلينا أن ننطلق مما هو موجود".

"علينا أن نطهر الحديث التاريخي من المطلقات التي تقيد الشعب فتجمد الزمان الذي يحياه و المكان الذي يعيش فيه والجسد الذي يحيا به".

"إن ما يقضي على تلك النزعة التاريخية التي يعتنقها العروي ويحطمها من أسسها هو تشبث العروي بالذاتية المتوحشة .أنا أعني بهذا تمسكه بسؤال ساذج حول الوجود.وهكذا فالعروي يخلط بين الآخر وبين الغيرية وبين الآخرين.إنه لا يميز بين الأنثروبولوجية الثقافية وبين تفكير من يؤمن بالاختلاف. إنه يخلط بين التاريخي وبين الوجود التاريخي" .

-ثالثا:النقد الإيديولوجي (المثقف الحزبي الجديد).

يلخص الأستاذ الجابري مساره الفكري كالتالي: "بدأت في ممارسة "الثقافة في السياسة" في خضم... جريدة "التحرير" انطلاقا من 2 أبريل 1959 إلى أن انتقلت إلى ممارسة "السياسة في الثقافة" حين تحررت من المسؤوليات الحزبية عام 1981" (سلسلة "**مواقف**" ع12 ص6).

والواقع أن هذا كان مسار جيل مغربي بأكمله من الشباب الذين درسوا أساسا في المشرق العربي وتشربوا نزعاته النهضوية والوحدوية وتحولوا إلى نوع من "المثقفين العضويين" لحزب القوات الشعبية الذي كان يهيمن وقتها على الساحة السياسية و الثقافية المغربية.وكان إشعاع هؤلاء المثقفين(والجابري من أبرزهم) كبيرا من خلال ما كانوا يكتبونه و ينشرونه في جرائد الحزب ومجلاته (**التحرير،المحرر،الأهداف،أقلام**...) بحيث كانوا يمثلون و يعيشون بالكامل وضع "المثقف الطلائعي" بله "الثوري" "باعتبار الثورية بعد أساسي من أبعاد كل مثقف يعيش –راضيا أو مكرها- في مجتمع متخلف" على حد تعبير الجابري (" مسؤولية المثقفين في البلدان المتخلفة"، أقلام" أبريل 1964).

كانوا مثقفين حزبيين و إيديولوجيين بامتياز.ومن هنا ،مثلا، بروز الهم التنظيري لإشكالية الاشتراكية والفكر الماركسي في المغرب والعالم العربي لدى الجابري (المقالات الثلاثة المنشورة سنة 1966 في أقلام تحت عنوان: أزمة الاشتراكية في البلدان المتخلفة).وسيكتب الجابري لاحقا (سلسلة "**مواقف**" ع 12) بأنه سيقرر التوقف عن الكتابة حول ا الموضوع بل والانصراف عن مشروع التنظير للاشتراكية في المغرب لأنه –وحسب تعبيره- "لم يكن من الممكن الانكباب على دراسة التاريخ الاجتماعي للمغرب والعالم العربي وفي نفس الوقت التنظير لتطور هذا التاريخ وللصراعات التي عرفها".وهنا يمكن افتراض بداية المرحلة النقدية الجديدة لديه...من المساهمة في المراجعة النقدية لخط حزب القوات الشعبية الإيديولوجي وإنجاز "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية (1975) إلى الاستقالة من الحزب ونشر كتاب "**نحن و التراث**" (مطلع الثمانينات).

لقد نشر الجابري سنة 1977 كتابا بعنوان "**رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** " هو عبارة عن أبحاث ودراسات نشرت من قبل متفرقة.وقد كتب الجابري "مقدمة" خاصة بالكتاب تحت

عنوان "في البحث عن رؤية جديدة..." خلص فيها بالخصوص إلى ما يلي: "إن قضايا التراث والفكر المعاصر، و قضايا التربية والتعليم، من أبرز القضايا التي تتطلب معالجتها وعيا إيديولوجيا عميقا ومنهجية علمية سليمة.إن الطرح الإيديولوجي لهذه القضايا، وهي قضايا،إيديولوجية بطبيعتها، ضروري لفهمها والاستفادة منها،ولكن شريطة التزام المنهجية العلمية بكل ما تفرضه من موضوعية وترو في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف.ذلك وحده ما يمكننا من التعامل معها تعاملا فاعلا لا انفعاليا، ذلك وحده ما يجعلنا نحتويها بدل أن تحتوينا".

ويمكن الجزم بأن هذا النقد الإيديولوجي المتقدم في السبعينات هو الذي سيتطور ويتعمق لاحقا إلى نقد ابستمولوجي لامع لدى الجابري ابتداء من الثمانينات (إنجاز مشروع "نقد العقل العربي").

فلنبق في حدود السبعينات: في الفترة ما بين 15 ديسمبر 1974و 5 يناير 1975 نشر الجابري أربع مقالات في الملحق الثقافي لجريدة **"المحرر"** ناقش فيها أطروحات الأستاذ العروي وسعى إلى تفنيدها.والمثير أن الأستاذ الجابري أعاد نشر هذه المقالات في العدد 8 من سلسلة **"مواقف"** مقدما لها بما يفيد أنه لم يبدل شيئا من جوهر نقده لمشروع الأستاذ العروي الفكري،مع العلم أن جوهر هذا النقد هو إيديولوجي خالص يدخل في باب ما انتقده الجابري نفسه لاحقا تحت مسمى "الماركسوية" العربية (**الخطاب العربي المعاصر**،1982).

والواقع أن نقد الجابري للعروي لم يتطور بتطور فكره (الجابري) نفسه، بل ظل دائما حبيس مفهومين ملتبسين: "المثالية" (دعوة العروي إلى **"التحرر من التراث بإطلاق"** مقابل دعوة الجابري إلى **"التحرر بالتراث ومع التراث"**) ، و "النخبوية" ("التأخر التاريخي" وضرورة استدراكه من طرف النخبة أو الدولة مقابل ضرورة عمل الذات القومية ككل من أجل تحقيق "الاستقلال التاريخي للذات العربية").

كما يرفض الجابري منهج "المقايسة" الذي غالبا ما يلجأ إليه العروي في تقرير حالات "التأخر التاريخي" (نحن وألمانيا، نحن واليابان...) ويدعو –باسم "العقل" و"العقلانية" إلى "تأصيل الحداثة في التربة المغربية [العربية] الخاصة".

والواقع أنه باسم ذات "العقل" و"العقلانية" نفسهما ينتقد الجابري –أيضا– أطروحة **"النقد المزدوج"** مع قبوله المبدئي لها..وإن كان هذا الانتقاد لم يتبلور إلا لاحقا حيث نقرأ في كتاب **"التراث والحداثة"** (1991) ما يلي: "أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضا إذا صح التعبير ،ولكن لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي"؛كما ينتقد –وبحدة– الدعوة باسم الحداثة وما بعد الحداثة إلى انتقاد "العقل" و"العقلانية": " هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء "الحداثة" عندنا ...مقلدين بذلك مواقف

ليس في الواقع العربي ما يبررها.إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماما عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها،نوع ينتمي تاريخيا إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي،سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية ...وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخيا تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه.فهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟وهل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟"

خلاصتان:

ركزنا على الجانب الفكري والإيديولوجي فيما يخص الواقع الثقافي المغربي إبان السبعينات من القرن الماضي. وهذا اختيار منهجي بقدر ما أنه اختيار مرتبط بفرضية تقدم قضايا الفكر و الإيديولوجيا في المغرب المعاصر وضرورة مواجهتها بسلاح النقد المستند إلى معطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية قبل معطيات السياسة أو الدين.

و في هذا الصدد تشكل مرحلة السبعينات في المغرب (وعموم العالم العربي) واقعة مراجعة نقدية بامتياز.

فمن نقد تاريخي يستلهم أساسا علم التاريخ الكوني واجتماعيات الثقافة إلى نقد تفكيكي يؤسس لذاته انطلاقا من فلسفة الاختلاف إلى نقد إيديولوجي يؤصل لحداثته الذاتية القومية بالتركيز على قيمتي العقل والواقعية. وعليه، تتحدد لدينا –فيما نرى– **خلاصتان أساسيتان:**

الخلاصة الأولى: الطابع المحوري بل المفصلي لمرحلة السبعينيات فيما يخص ميلاد وتشكل الوعي النقدي في المغرب المعاصر باعتبار فعل "النقد" هنا يحيل على رؤية تاريخية كونية ومفهوم فلسفي اختلافي وقيمة إيديولوجية عقلانية.

الخلاصة الثانية: بقدر ما أن هناك تباينا فيما يخص موضوع النقد وسبل المجاوزة (التأخر التاريخي وضرورة الطفرة، استمرار اللاهوت والميتافزيقا وضرورة التفكيك، التبعية وضرورة الاستقلال التاريخي) هناك تطابق فيما يخص دور "الثقافة" "المثقف" في عملية التغيير الجارية أو المأمولة.بل إننا لن نكون مغالين إذا سجلنا بأن المثقف المغربي عاش في السبعينات مرحلة اكتمال و تبلور دوره المقرر تاريخيا وسوسيولوجيا أي دور الفاعل النقدي المحلل والمفكك والفاضح لخطابات ومشاريع "السلفية" و"اللاهوت" و"التبعية".

الفصل الثاني

الحوار المعطل والنقد المعطوب

في مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري

إدريس جــــبــــري

الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية/ المغرب

تقديم:

من باب الإنصاف، وإقرار واقع لا يرتفع– وبعيداً عن كل نزعة تقريظية، أو ادعاء زائف، أو انحياز فج– القول بأن الخطاب الفلسفي للأستاذ محمد عابد الجابري من أكثر الخطابات العربية المعاصرة التي عرفت اهتماماً لافتا، وأثارت سجالا واسعا، و"شغلت" النقاد، وجعلتهم "يسهرون جراه ويختصمون"، مقارنة مع كثير من مجايليه الثقافيين، وعدد من متاخميه الفكريين، سواء في المشرق أو المغرب، وسواء في أثناء حياته أو حتى بعد رحيله. والراجح، في نظرنا، أن هذا الاهتمام الزائد والمتزايد بهذا الخطاب راجع بالأساس إلى جرأة الباحث في إثارة إشكالات فكرية "حارقة"، وبجرأة علمية "مستفزة"، وبأسلوب بيداغوجي "ميسر"، مما يبرر ذلك الرواج الواسع الذي عرفه خطابه الفلسفي في الوطن العربي، والإقبال الواسع الذي لقيه من طرف قاعدة عريضة من القراء والمثقفين، على اختلاف تخصصاتهم، بل و"فائض" الكتب والأطروحات والمقالات والدراسات المنجزة حول هذا الخطاب الفكري الضخم والممتد، إن من موقع الاعتراض والاختلاف أو موقع الموافقة والتأييد؛ ناهيك عن أشغال الندوات في مختلف المجلات والدوريات الثقافية والفكرية المحكمة، وعن الحوارات العديدة في الفضائيات والقنوات، وعلى أمواج الإذاعات.الشيء الذي يجعل تتبعها تلك الإشكالات "الحارقة"،

ورصد كل ذلك الزخم المنجز عن أعمال الجابري أمرا متعذرا ويتجاوز طاقات الفرد الواحد، مهما كانت قدراته العلمية والمعرفية، ويتطلب مجهودا مؤسساتيا للقيام بهذه المهمات الجليلة مما تتولاه "عُصبة من أولى القوة" العلمية والمعرفية...

لكن بناء على قاعدة "ما لا يدرك كله لا يترك جله"- وفي أفق العودة إلى مقاربات خطابات بعض النقاد الآخرين، ممن تأتى لنا الإطلاع عليهم، والتوسيع في رصد الآفات المنهجية التي تتخللها، نذكر منها بهذا الصدد على سبيل فرضيات: **آفة فرط التخصص**[1]، بعبارات إدوار. موران[2] (E. Morin) Hyper-spécialisation وما ينتج عنها من إغفال مقاربة بعض القطاعات المعرفية المشكلة لخطاب الجابري، **وآفة التعميم**[3] بالحكم على الكل من خلال الجزء[4]، وسحب الهامش على المركز، وتعميم المواقف والخلاصات، ثم **آفة السجال الهجائي**[5]، بإسقاط الذاتي على الموضوعي، بتصفية بعض الحسابات الشخصية على حساب أخلاقية الحوار، وقواعد النقد والبحث العلمي- سنكتفي في هذا المقام المحدود بحدود حيز هذا المقال، ولدواع إجرائية، بنموذجين من النقاد تتعذر مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري دون استحضارهما، وإن من موقع الاعتراض والاختلاف:

أولهما، الأستاذ جورج طرابيشي، وهو مشرقي المنشأ، وخريج كلية الآداب شعبة **اللغة العربية**، ومهتم بالترجمة والنقد الروائي، وإن غيَّر الوجهة بالعودة القوية إلى التراث العربي ونقده، بعد استعداء طويل، مع اكتشاف فجائي لمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري القائم على نقد التراث، **أفضى** به إلى بناء مشروع نقدي مواز، ارتبط بالأول ارتباط لزوم؛ **وثانيهما، الأستاذ طه عبد الرحمن**، وهو مغربي المنشأ، وخريج كلية الآداب، **شعبة الفلسفة**، بدأ اهتمامه بالمسألة اللغوية وفلسفتها باعتبارها مدخلا ضروريا لتحديد المنهج لفهم التراث، ومن منظور شمولي وتكاملي، ثم انتهى إلى بناء مشروع فكري بديل يقوم على تأسيس ما يدعوه "حداثة إسلامية" ذات ارتباط وطيد بالتجربة الصوفية والقيم الروحية، والمعاني الربانية، وعلى أنقاض الحداثة الغربية المادية.

أولا، الجابري وطرابيشي والحوار المعطل

من تحصيل الحاصل التذكير بأن جورج طرابيشي من أكبر النقاد اهتماما بالخطاب الفلسفي للجابري، وأشدهم نقدا وتأويلا لمشروعه الفكري، وأقواهم تفكيكا وتشريحا لمرتكزات خطابه، إن لم يكن من أشهر الباحثين المرتبطين بمشروع نقد العقل العربي للراحل الجابري. فهو الباحث الوحيد الذي خصه بأربعة كتب ضخمة أدرجها ضمن ما أطلق عليه: **نقد نقد العقل العربي**[6]، ومن منظور شمولي ونسقي.

وقد اعترف الباحث في مناسبات عديدة، وفي أولى قراءته لحلقات مشروع نقد العقل العربي، بمدى إعجابه به، ودرجه تأثيره على مساره الفكري والعلمي قائلا، وبُعيد رحيل الجابري:"واليوم، إذ يسبقني إلى الرحيل، فإني لا أملك إلا أن أعترف بمديونيتي له: فهو لم يساعدني فقط على الانعتاق من الإيديولوجي الذي كنته، بل كانت له اليد الطولى، ولو من خلال المناقضة ونقد النقد، على إعادة بناء ثقافتي التراثية. والتراث هو المحل الهندسي لكل معركتنا اليوم. فالموقف من التراث ومن نقد التراث وإعادة بناء التراث – ونحن أمة تراثية بامتياز – هو ما سيحدد موقعنا في التاريخ والجغرافية البشريين: أ اندفاعة نحو الحداثة أم الانكفاء نحو قرون وسطى جديدة[7]؟

وهذا الاعتراف الثمين يؤكد مدى عمق الصلة الثقافية والفكرية بين الرجلين؛ ودرجة التأثير والتفاعل بينهما، وإن بلغت عند طرابيشي حد "الإعجاب" والافتتان، بما أنجزه الجابري عن نقد العقل العربي باعتباره العنوان المناسب للمرحلة. وهذا أمر مفهوم ما دامت المنطلقات مشتركة، والمقاصد واحدة، وإن كانت طرق الوصول إليها غير موحدة. فالانتصار للحداثة بقيمها الكونية، ومطلب التحديث بمقوماته المحددة هو القاسم المشترك بينهما، بصرف النظر عن التفاصيل والجزئيات التي تنحل وتذوب بوحدة الوجهة.

غير أن تلك الوجهة المشتركة سرعان ما ستتغير، حيث سيرتفع الوفاق ويتبدد، ويسود الخلاف ويتعمق، ويعم الجفاء ويتجذر. إذ على الرغم من ذلك الاهتمام الكبير، الذي أبداه جورج طرابيشي بالمشروع الفكري للجابري، وضخامة ما أنجزه عنه، والمدة الزمنية الطويلة التي خصه بها،

وذلك الإعجاب والافتتان الذي عبر عنهما في مناسبات عديدة، لم يلاق من الجابري التجاوب المنتظر، والاعتراف الواجب، والقَبول المرتقب. فقد سكت عن ناقده، ومارس معه "لعبة" الصمت المطبق[8]، و"التجاهل التام"، رغم أن اختلافهما لا يمتد إلى المنطلقات، ولا يطال المسلمات، ولا يمس الغايات، وكأن مسألة ذاك الخلاف والجفاء و"الصمت البارد" مسألة "شخصية ومشخصنة". والحق أن الأستاذ طرابيشي لم يستسغ تجاهل الجابري إزاء ما أنجزه في "نقد نقد العقل العربي"، وهو أضخم وأشمل ما كُتب عن أعماله. و لم يصبر على ذلك "الصمت البارد" الذي مارسه في حقه، وحق ما كتبه عنه، رغم المجهود الكبير الذي قام به في التعريف بالجابري وخطابه الفلسفي، والثناء "السخي" الذي عبر عنه في حق مشروعه الفكري.

وللتذكير، فشخصية الأستاذ طرابيشي شخصية مزاجية واندفاعية، بل ومن الشخصيات الأكثر تحولا وتبدلا وتغييرا في مساره الفكري واختياراته الإيديولوجيا. فهو لا يستقر على موقف أو مذهب أو إيديولوجيا، إنه كثير الترحال الفكري والمذهبي والإيديولوجي والمرجعي، خلافا لشخصية الجابري ومساره الفكري الثابت المجرى، منذ أولى لبنات مشروعه إلى آخر تلك اللبنات.

يقول جورج طرابيشي، وهو يقر بهذا الترحال المستمر، ويستدل عليه:"إني رفعت ذلك الأخ الذي صاره الجابري إلى مرتبة أب مثالي. وهي بكل تأكيد مرتبة كان يستأهلها بقدر ما أنه أخذ بيدي، من خلال قراءتي ل"**تكوين العقل العربي**"، ثم ل"**بنية العقل العربي**"، إلى إنجاز نقلة، بل قطيعة من الإيديولوجيا إلى الابستيمولوجيا.فأنا الماركسي السابق، والقومي العربي الأسبق، والفرويدي المنزع لاحقا، وجدتني على حين فجأة أمارس هوايتي شبه العصابية في تنحية آبائي بعد أن أكون قد أمثلتهم. هذا ما فعلته مع ميشيل عفلق، وبعد أن كان أبي المُوله في يوم انتقالي من القومية إلى الماركسية. وهذا ما فعلته مع سارتر، ومع ماركس ولينين في طور انعتاقي من الإيديولوجيا الماركسية. وهذا ما كدت أفعله مع فرويد نفسه بعد طول إقامتي في قصر وسجن التحليل النفسي. ولكن مع الجابري كانت جريمة قتل الأب المؤمثل من طبيعة مغايرة[9]".

لقد تحول إعجاب طرابيشي وافتتانه بمشروع الجابري و"أمثلة صاحبه" إلى عداء صُرّاح، وجفاء مقيم، فعاد بذلك النقد الإيديولوجي يطفو على سطح الخطاب، واختفى النقد الابستمولوجي

وتوارى، وتغيرت الوجهة، وتبدلت الرؤية، لاعتبارات تبدو منهبية واختيارات إيديولوجية صرف، وقد يكون العامل النفسي والشخصي حاضرا بهذا القدر أو ذاك في تغيير مساره من نقد نقد العقل العربي إلى "هجاء" ناقد العقل العربي والسعي لهدم معماره الفكري طابقا طابقا[10]. وهو بعض ما سيتضح، من خلال موقف الرجلين من إشكالية واحدة تتصل **بالديمقراطية والعلمانية في الوطن العربي**، اخترنا الاشتغال عليها في هذا المقام، دون غيرها من الإشكالات الأخرى، لراهنيتها وأهميتها في زمن "الربيع العربي" الجاري، ومركزيتها في مطلب الخطاب السياسي البديل.

لقد انتصر الأستاذ الجابري للديمقراطية، باعتبارها أقنوما من أقانيم الحداثة، وأحد مخترعاتها، انتصار استغراق، ومنذ قناعاته الإيديولوجية الأولى، وكذلك حال الأستاذ طرابيشي الذي انتصر للديمقراطية بعدما انتصر بالأمس للاشتراكية، وتأكد له "فشل الإيديولوجيات القومية واليسارية". ومهما يكن من أمر فهما مقتنعان بحاجة العرب إلى الديمقراطية، بما هي شرط وجودهم، بالنظر إلى ما تموج به الساحة الدولية والإقليمية من حراك سياسي غير مسبوق، وما يشكله خطاب العولمة من تحديات مصيرية، ينبغي استحضارها في كل مطلب ديمقراطي.هذا، مع العلم بأننا ونحن- العرب- نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، كما يقول بذلك الأستاذ الجابري،"**إنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي، له مثيلاً. وإذن فلا بد من نفَس طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب**[11]".

وعليه، فالحاجة إلى الديمقراطية قائمة في جدول أعمال الباحثين، رغم ما يتطلبه ذلك من نضال متواصل. وهذا ما عبر عنه الأستاذ الجابري بعبارات دالة ومستوفية قائلا:"إذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما، في هذا البلد العربي أو ذاك، عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه، وإذا رافقها أو أعقبها ما هو غير ديمقراطي إطلاقاً، أو ما هو عكس الديمقراطية فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم يتلو ذلك كله عسر الوضع، وأحياناً ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلب ذلك من عملية قيصرية. **وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير**[12]".

وبالفعل، ف"الميلاد حديد، وبالتأكيد عسيرا "، مادام تاريخنا السياسي "عريقا" في الاستبداد والظلم، و"أصيلا" في وحدانية الحاكم، ولذلك فإن المطالبة بالديمقراطية، بمعنى تداول السلطة، والإشراك في الحُكم، وفصل السُلط، إلخ، هي مطالبة بإحداث "انقلاب تاريخي" على أنظمة سياسية ما كانت يوماً لتسمح بمراقبة حكامها، والاستعاضة عنها بنظام سياسي يعترف بأن مصدر مشروعية ممارسة السلطة وتدبيرها هو الشعب ولا أحد سوى الشعب، ولعل ذلك بعض ما يفسر الحراك السياسي العربي من خلال ما أصبح يعرف ب"الربيع العربي" الراهن، وهو يكتب أولى أبجديات الديمقراطية العربية، بإسقاط أعتى الدكتاتوريات، والإصرار على المطالبة بمزيد من الحريات، بمختلف أنواعها الدينية والسياسية وغيرهما.

وبناء على استراتيجية "**التجديد من الداخل**" التي يقوم عليها الخطاب الفكري والفلسفي لمحمد عابد الجابري، فالعلمانية، باعتبارها مكونا من مكونات الخطاب الحداثي، من القضايا التي توقف عندها الباحث، و"أشبعها" درسا وتحليلا وتقليبا. فهي تجربة تاريخية مشروطة بإكراهات سياسية وتاريخية وثقافية وحضارية، ولا يجوز من الناحية المنهجية اعتمادها اعتماد "استنساخ"، على غرار أطروحات بعض المفكرين، وفي مقدمتهم الأستاذ طرابيشي، كما لا يجوز أيضاً نفضها، ونبذها لمجرد أن منبتها "منبت سوء"، أو أن مصدرها غربي وأجنبي؛ على حد موقف الأستاذ طه عبد الرحمن. الشيء الذي يستدعي موقفاً أكثر اعتدالاً، يستقرئ المفهوم في مرجعيته الغربية، ويستقرئ المرجعية التراثية العربية، ويستحضر إكراهات الواقع ليعيد بناء المفهوم في وسطنا الحضاري، ويستنبته في تربتنا الثقافية، كما هو حال الحداثة، وذلك حتى يكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، وعلى صلة بآمالنا المستقبلية.

ذلك هو رهان الأستاذ الجابري، وهو يستحضر الأوضاع الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية، وحاجاتها الأولية إلى تحديث الخطاب الديني والتخفيف من سطوته؛ إذ سيعود إلى التراث العربي والإسلامي ليؤكد بأن مقولة العلمانية، أو إشكالية **فصل الدين عن الدولة** من الإشكالات الزائفة في الخطاب العربي المعاصر، التي أفرزت أجوبة زائفة ومفتعلة، بسبب انفصال أفق معالجتها عن الواقع العربي الإسلامي، وطابع التعميم الذي هيمن عليها، مادامت المرجعية التراثية، والممارسة السياسية

العملية لا تقر بعملية الفصل تلك، ولا تقيم تعارضاً بين الدين والدولة، بحكم العلاقة المباشرة بين المسلم وربه، وانتفاء وجود مؤسسة وسيطة تمثل الدين وتتكلم باسمه وتنازع الدولة فيه، كما كان الشأن في أوروبا القرون الوسطى. الأمر الذي يعني بأن شعار العلمانية المرفوع عند كثير من الباحثين، وخاصة في المشرق العربي، وعلى رأسهم الأستاذ طرابيشي، من أنواع الشعارات التي تحكمت فيها اعتبارات قومية، ومشاكل قطرية، وحسابات طائفية، وملابسات تاريخية، لا يصح تعميمها على كل باقي الأقطار العربية والإسلامية، متى علمنا بأن هذا الشعار "لم يرفع قط في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها حيث توجد أقلية قبطية مهمة[13]"، فيما ظل الشعار مرفوعاً خاصة في بلاد الشام (سوريا الكبرى) بسبب الطائفية الدينية، وتواجد أقليات مسيحية. ويبدو هذا الموقف من المواقف الموخزة للأستاذ جورج طرابيشي، والأشد استفزازا له، كما سيتضح على امتداد ما سيأتي.

وانطلاقاً من تلك الخصوصيات التي تميز هذا القطر العربي عن ذاك يُحذر الأستاذ الجابري من "خطر التعميم"، مادام "الوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، وليس مجتمعاً واحداً، بل بلداناً ومجتمعات- نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً، ويجب أن نعمل من أجل هذا- وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. **وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية، ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار العام[14]**".

وإذا تم التسليم بهذه المعطيات اتضح أن المشكلة الحقيقية في الوطن العربي، ليست هي مشكلة فصل الدين عن الدولة، أي مسألة العلمانية؛ إنما هي بالأساس مشكلة غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي قد تذوب فيها كل المشاكل "القبلية" أو "العقدية" أو "الغنيمية"، بمدلولها عند الباحث نفسه[15]، من جهة، ومشكلة توظيف الدين في السياسة من جهة أخرى، كما جرى في القديم، ويجري اليوم عند مختلف فصائل "الإسلام السياسي"، وما قد ينتج عن ذلك من فتن

واقتتالات، لا يمكن تفاديها أيضاً إلا بمزيد من الديمقراطية والعقلانية، وليس بتبني العلمانية، فقط إرضاء لنزوع طائفي أو مذهبي، أو استجابة لسلامة المبدأ وصحته النظرية.

من هذا المنطلق، فإن القول بفصل الدين عن الدولة، أو الدولة عن الدين في قطر إسلامي، مثلما يبشر به بعض الدارسين، ومن ضمنهم طرابيشي، وفي مثل حالة المغرب حيث "مسح فيها الإسلام الطاولة مسحاً[16]"؛ شبيه بالقول بإنشاء "دولة ملحدة غير إسلامية"، أو بانتزاع الصبغة الإسلامية من المجتمع، مادامت الدولة هي الكفيلة بصون حُرمة الإسلام كعقيدة. وهذا ما جعل كثيراً من "الأصوليين"، يعتقدون بأن العلمانية، في نهاية المطاف، ليست سوى "اعتداء على الإسلام"، ومحاولة مكشوفة ل"القضاء" عليه[17]"، ولذلك أصبحت كلمة العلمانية بمثابة "الكلمة الرجيمة" في الخطاب العربي المعاصر، "ترادف الكفر الصريح والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل[18]". ومن سوء حظ العرب، وبالتالي سوء حظ العلمانية نفسها، وما آلت إليه في التمثل العربي الحديث، كما يقول الأستاذ العروي،"أن اختيار لفظ علماني كان خطأ. ولعب دورا سلبيا في مسار الفكر العربي الحديث. لو اختير لفظ آخر مثل دنيوي مقابل أخروي، أو معاملاتي في مقابل عباداتي، أو سلطاني مقابل شرعي، الخ، لما استبشع في الأوساط التقليدية كما هو الحال مع لفظ علماني[19]".

ولتفادي مثل هذا الاستبشاع وما يترتب عليها من مزالق تصدر عن تأويل مدخول لمقولة العلمانية أي فصل الدين عن الدولة، والقطيعة بين الديني والدنيوي، لا بد من تبيئة هذا المفهوم بما يلائم تربتنا الفكرية والسياسية والحضارية، كي يُعبر بالفعل عن واقعنا وتطلعاتنا، ويُجيب على أسئلتنا نحن العرب، في زمان هو زماننا الجاري والمتموج. وهذا يقتضي ترك تدبير الشأن الديني بحسب خصوصيات كل دولة قطرية على حدة، مع الحرص على المطالبة بمزيد من الديمقراطية والإمعان في ذلك، والحث على العقلانية وتوسيع دائرتها، في أفق علماني تتوفر له الشروط المناسبة، وتتهيأ له التربة الخصبة والملائمة.

وهو ما لا يراه طرابيشي، ولا يسلم للجابري به، بل وينكره عليه إنكارا قويا، ويعترض عليه اعتراضا بائنا، من منطلق أن العلمانية "لا تقتضي فقط فصلا بين الدولة والدين، بل فصلا أكثر جذرية بين الدولة والمجتمع المدني، وقوام الحداثة السياسية إنما هو تحديدا في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع، بين

الدائرة العامة والمضمار الخاص"، علما بأن العلمانية، بما هي مفصل الحداثة السياسية وقوامها، عريقة في الإسلام وتاريخه، وبالتالي فلا حاجة إلى تأجيل المطالبة بها، بدعوى "الخصوصية"، ودرء التعميم، أو السكوت عنها بالمطالبة بمزيد من الديمقراطية والعقلانية، أو الانتظار إلى حين توفر الشروط الملائمة. فتلك دعاوى زائفة وتبريرية، ونوع من المناورات الباطلة التي اعتمدها "ممثل بارز ل"العقلانية النقدية"؟" الدكتور محمد عابد الجابري"، وقد ارتقى إلى مصاف "أستاذ تفكير" بالنسبة إلى شريحة كاملة من الانتلجنسيا العربية ولم يجد من حرج، ولا من معارضة، في أن يطالب بسحبه- مفهوم العلمانية- نهائيا من القاموس التداولي للفكر العربي وبالحجر عليه في غيتو اللامفكر به والممنوع التفكير فيه[20]".

يظهر إذن أن مسألة العلمانية من الأسباب القوية التي أججت الاختلاف بين الباحثين، بل وعجلت بالإعداد لاقتراف"جريمة قتل الأب المؤمثل". وهو ما انعكس على نقد نقد العقل العربي، وسيَّره معطوبا في كثير من مفاصيله، وطبعه بطابع مذهبي في كثير من خلاصاته وأحكامه، كل ذلك ممزوجا بما هو شخصي ونفسي، مما عطل الحوار، بما هو" خطاب يتوخى تجاوب متلق معين، ويأخذ رده بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معينة سلفا بين المتحاورين، قريبة من هذا الطرف أو ذاك، أو في منتصف الطريق بينهما[21]"، حتى صار بلغة طرابيشي نفسه "حوارا بلا حوار"، أي حوارا لا ينتفع به.

فعلى صفحات "اليوم السابع"، كما يقول الأستاذ طرابيشي، والناطقة حينها باسم الحركة الوطنية الفلسطينية، وفي حواره المتعدد الحلقات مع الأستاذ حسن حنفي، أطلق الجابري مقولته الشهيرة:"العلمانية فصل الدولة عن الكنيسة، والحال أنه ليس في الإسلام كنيسة، وإذن فالعلمانية لا لزوم لها في الإسلام". وهي المقولة التي رفضها طرابيشي واجتهد في الرد عليها وتفنيدها.

حينئذ، وحينئذ فقط، اكتشف صاحب **نقد نقد العقل العربي** مدى البون الذي يفصله عن زميله الجابري ودرجة خيبة أفق انتظاره فيه. حينها فقط أدرك أن ادعاء الجابري باعتماد المقاربة الابستيمولوجيا في مقاربة العقل العربي، وباقي الإشكالات ذات الصلة، بما فيها إشكالية الديمقراطية والعلمانية، لم تكن صادقة ولا علمية، بل كانت فقط مجرد تعلة منهجية لتمرير مواقف إيديولوجية

فحسب، وبكثير من المناورة والتقية، وعلى قاعدة التفاضل بين المشرق الغنوصي العرفاني، والمغرب البرهاني العقلاني، وعلى خلفيات تدافع الإسلام والمسيحية في المشرق، ووحدانية الإسلام في المغرب.

وهذا ما شرحه طرابيشي قائلا:"فتعريف العلمانية بأنها فصل الكنيسة، لا الدين، عن الدولة كان يخفي موقفا مسبقا.فصحيح أنه ليس في الإسلام كنيسة-اللهم في الإسلام الشيعي- ولكن الإسلام، على الأقل في الشكل التاريخي الذي تجلى به، هو مثال ناجز لدين لا يفصل بين شؤون الدنيا والآخرة.وحصر العلمانية بكف يد الكنيسة، دون الدين، عن التدخل في شؤون الدولة معناه إبقاء حدود الدولة مفتوحة أمام ذلك الدين الذي لا كنيسة فيه الذي هو الإسلام. وحتى أطروحة كهذه كان يمكن أن تبقى من طبيعة إبستمولوجية لولا أنها تزامنت مع صعود الموجة الأصولية الإسلامية التي اعتقد الجابري أنه مستطيع لجمها أو الالتفاف على خطابها عن طريق التكلم بمثل لغتها إن دعت الضرورة، ولو من منظور تكتيكي[22]".

والقول ب"الالتفاف والتكتيك والتكتم"، خوفا أو تقية[23]، مؤشر على عطب نقدي قائم، وتعطيل للحوار النقدي الإقناعي التعاوني في مقاربة الخطاب الفلسفي للجابري، مادامت تلك المفاهيم لا تقدم البحث العلمي، ولا تبني حقيقة، بمقدار ما تشوش عليها بإصدار أحكام قيمة، ومن خلفيات غير علمية، علما بأن مسألة العلمانية والديمقراطية معا من المسائل السياسية التي يتعذر فيها المسك بالحقيقة المطلقة وادعاء امتلاكها[24]".

وهكذا بدأ الخلاف بين الباحثين يتجذر، وأخذت الهوة تتسع وتتعمق، كما يقول طرابيشي، "بيني وبين ذلك الأخ الكبير الذي كانه الجابري والذي كنت رشحته بيني وبين نفسي لأن يكون أبا مؤمثلا، لما تصور العلمانية في الأدبيات العربية السائدة على أنها إشكالية مسيحية-مسيحية جرى اختراعها في الغرب المسيحي حصرا لتسوية العلاقة بين طائفتيه الكبيرتين:الكاثوليكية والبروتستانتية، ولوضع حد بالتالي لما سمي في أوروبا بحرب الأديان التي عصفت بها على امتداد أكثر من مائة سنة".

وعليه، فإن الخلاف حول مسألة العلمانية بين الجابري وطرابيشي لمن الأسباب القوية التي عجلت بجفاء العلاقة الشخصية والإنسانية والعلمية بينهما، وزاد الصمت البارد الذي مارسه الجابري في حق ما كتبه صاحب نقد نقد العقل العربي من تعميق ذلك الجفاء، وضاعفه اتهامه له بالنزوع الطائفي والديني/ المسيحي في مقاربة مسألة العلمانية فانقطعت بذلك كل وسائل التواصل والحوار البناء، وتحول الود إلى جفاء، والنقد إلى هجاء.

يقول الأستاذ طرابيشي بهذا الصدد، وهو يعبر بمرارة عن خيبة أمله من زميل له في الدراسة، وأخ كبير مأمول، وأب مؤمثل: "والصدفة وحدها - أن أكتشف أن هذا الأخ، الذي أردته بكل وعيي أخاً كبيرا، لن يستطيع أن يقوم مقام الأب المؤمثل.لا لأنه في مثل سني، بل لخلاف معه حول طبيعة الفردوس الذي أدخلني إليه: الإبيستمولوجيا. ففي الوقت الذي أدين له بقسط كبير من تحولي من الإيديولوجيا إلى الإبيستمولوجيا، اكتشفت، على حين غرة، أن ممارسته للأبستمولوجيا بالذات هي إيديولوجيا، أو محكومة على الأقل باعتبارات إيديولوجيا".

وهكذا، فعلى الرغم من الجهود التي بذلها الأستاذ طرابيشي في **نقد نقد العقل العربي**، وعلاقة الزمالة والصداقة التي جمعت الرجلين، ووطدت العلاقات الإنسانية بينهما، فقد انتهى به المطاف، وللاعتبارات المذكورة، إلى القول في حق مشروع فكري قضى في نقده ما يقرب من ربع قرن، حتى أصبح ملازما له ولاصقا به:"إن تصدي الجابري لنقد العقل العربي لم يتمخض رغم ضخامة العنوان إلا عن مشروع مجهض أولا، لأن الجابري تبنى لحسابه خطيئة عصر النهضة، بإعلانه عن عدم أزوف الثورة اللاهوتية، وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل غير مسمى"[25].

ومحصلة القول، يتضح أن نقد الأستاذ جورج طرابيشي لم يكن يسير كله في اتجاه ممارسة النقد، أو نقد النقد لما كتبه الجابري عن العقل العربي، ولا كان يمارس نقده ذاك من أجل البناء، وخلق إمكانات جديدة للتفكير في قضاياه وإشكالاته، ومن ضمنها إشكالية الديمقراطية والعلمانية، كما لم يكن يسير في أفق إقامة جسور التواصل التشاركي، والحوار النقدي والإقناعي لبناء الحقيقة أو على الأقل الاقتراب منها، والسعي إليها؛ بمقدار ما كان، ولاعتبارات مذكورة، يهدف إلى تصفية حسابات

طائفية ومذهبية، وتسفيه صاحب نقد العقل العربي، بتصيد الهفوات، وتشريح الجزئيات، وبكثير من الإسهاب والتفصيل والتشقيق، يجعل الحوار بينهما معطلا، ويُسير النقد القائم بينهما نقدا معطوبا...

ثانيا، الجابري وطه عبد الرحمن والنقد المعطوب

إذا كان اختلاف الخطاب الفلسفي للجابري عن خطاب متاخمه الفكري الأستاذ جورج طرابيشي لا يطال الأسس والمرتكزات والمنطلقات والاختيارات والمقاصد ويقف عند حد اختلاف في التفاصيل والجزئيات والأولويات وطرق تصريفها، فإن اختلافه مع الخطاب الفكري للأستاذ طه عبد الرحمن من نوع الاختلافات التي تمس الأسس والمرتكزات، وتمتد إلى المرجعيات والمقاصد. ولذلك ظل الجابري خصمه الثقافي والفكري والإيديولوجي، الذي يجب إزاحته على الطريق، وبمثابة"حجرة في عنقه" ينبغي نزعها إلى الأبد.

فاختلاف الرؤية التي تحكم خطابيهما الفلسفيين، والمقاصد التي يرومها كل منهما، كانت سبباً من الأسباب المباشرة في تعطيل الحوار بينهما، وقطع كل قنوات التواصل بين الباحثين، بما لا رجاء في جبره، في مقابل كثير من الدراسات والبحوث التي نعتبرها أكثر ميلاً إلى تأسيس حوار نقدي "رزين" مع الخطاب الفلسفي للجابري، يسمح بالتواصل الفعال، ويسهم في خلق رهانات جديدة وواعدة للقراءة والمساءلة وتحريك السؤال، حتى وإن كان من باب الاعتراض، ومنظور الاختلاف، مع ما يعتريها من آفات مذكورة أعلاه، لا يقلل من قيمتها العلمية، ولا يلغي نزوع أصحابها إلى مد جسور التواصل الإيجابي، وإقامة حوار نقدي تعاوني.

وإذا كان الجابري، على امتداد خطابه الفلسفي، مشغولا بهاجس النهضة وسؤال الحداثة، وهَم التنمية والتقدم، فإن طه عبد الرحمن لم يخف بدوره هاجس مشروعه وغاياته، وهو يضع لبناته الأولى، لما قال: "**أنا لم أشتغل في مؤلفاتي بوضع فلسفة مخصوصة بقدر ما أشتغل ببيان الطريق الموصل إلى وضعها** متى أراد العربي أن يكون **متفلسفاً أصيلاً**[26]".

والإقرار بهذه الحقيقة يؤكد بأن الباحث لم يكن مشغولاً بهاجس النهضة، وسؤال الحداثة، على الأقل في بداية بناء معمار الفكري، ومن ثم لم يكن يشتغل ضمن إطار بناء مشروع فلسفي

مخصوص، ولا كان معنياً بهاجس التقدم أو التنمية، بقدر ما كان مشغولاً بهاجس إبستيمولوجي، بالأساس- أو ما يصطلح عليه بعباراته المفضلة "**فقه العلم**" يسعى من خلاله إلى تمكين المتفلسف العربي من الآليات المأصولة، قصد الإقدار على التفلسف، وولوج آفاق الاجتهاد والإبداع الفلسفي والفكري الأصيل، وبلوغ ما عبر عنه ب"**القومة الفلسفية**".

وفي سياق هذا الهاجس الإبستيمولوجي المتحكم في صياغة خطط أو "استراتيجيات" تمد المتفلسف العربي بما يمكنه من ترك التقليد وآفاته، وهجر التبعية وعمائها، ومن ثم، إنشاء فلسفة مأصولة مستوفية لشروط التداول الإسلامي العربي، ولمقتضيات العقيدة الإسلامية، واللسان والعقل العربيين.

ويعد التراث والتأسيس عليه بمثابة الأرضية المشتركة بين الباحثين، ومنطلق ضمان الهوية العربية والإسلامية كما تحققت في الماضي، وكما يمكن أن تصير عليه في الحاضر والمستقبل. الشيء الذي يدل دلالة قاطعة على أنهما يلتقيان في موقفهما الرافض لخطاب "القطيعة"[27] مع التراث بدعوى الحداثة، مادامت تُلحقنا لا محالة بالغير، وتلقي بنا في أحضانه، مستلبين ومغتربين بلا سند ولا عضد.

وتفاديا للاستلاب والاغتراب، وتجاوزاً لانتقائية الخطاب "التوفيقي"، "الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي الأخذ به[28]" من التراث أو الحداثة؛ سيعمل الأستاذ طه عبد الرحمن على اقتراح "**خطاب جديد**"؛ يتجنب بموجبه المزالق المذكورة؛ بل ويضاهي به خطاب المتقدمين من علماء العرب القدامى، وخطاب المتأخرين من علماء الغرب والعرب المحدثين؛ أو بعبارات الباحث نفسه "بناء تراث الحاضر كما بنى المتقدمون تراثهم الماضي، وَبديهي أنه لا سبيل إلى بناء هذا التراث الحي إلا بتحصيل أسباب المعرفة على وجهها الأوسع، وتحصيل أسباب العمل على وجهها الأنفع، ثم التوسل بكل ذلك في إنشاء خطاب يضاهي قيمة خطاب المتقدمين كما يضاهي عطاء خطاب المعاصرين[29]".

وبطبيعة الحال، قبل وضع اللبنات الأولى لإنشاء هذا "الخطاب الجديد"، وتشييد ذاك المشروع، لا بد من "تصفية الحسابات" العلمية والإيديولوجية مع أحد المشاريع الفكرية المتاخمة له، وبالضبط مع أحد أصحابها المُجَايلين له، وأشدهم خلافا له: الأستاذ محمد عابد الجابري. وهذا ما حدث بالفعل، لما تحركت دعية الأستاذ طه عبد الرحمن لنقد هذا المشروع، وتشريح ذاك الخطاب،

وتقويم موقفه من التراث، ومن عموم الحداثة نفسها؛ بل ولتقويض أسسه، وتسفيه صاحبه، بما يلحقه، في نهاية التطواف، بدجاجلة اليهود، ودهاقنة النصارى[30]، وما لهذه النعوت عند المسلم من حمولات قدحية وشنيعة.

يقول الأستاذ طه عبد الرحمن: "ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وقر في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث كما تقع على من تيقن بوجود مضرة وأوتي من الوسائل ما يُقدره على دفعها عن نفسه وعن غيره، وتحقيق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه (...) حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له والباطل مشهور لا خصيم له[31]".

وللنهوض بهذه المهمات النقدية الثقال، وتبرئة الذمة تجاه الخلق والخالق وفي العاجل قبل الآجل، انبرى الأستاذ طه عبد الرحمن إلى نقد خطاب الجابري، وتشريح تصوره للتراث، وبالأخص نظرته القدحية لقطاع من قطاعاته "الهامة"، ويقصد **"قطاع العرفان الصوفي"** الذي اعتبره هذا الأخير دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية، وأحد المعيقات الجوهرية أمام تحقيق "حلم" النهضة، ومطلب الحداثة؛ فيما اعتبره الأستاذ طه عبد الرحمن أشد أقسام التراث "تعلقاً بالقيم الروحية والمعاني الربانية[32]"، وأحد النطاقات الثقافية التي جسدت "الحقيقة" المطلقة، وما علينا سوى أن نعود لاسترجاعها، والتوحد فيها، من خلال الرهان على تأسيس روح حداثة إسلامية روحانية تكون بديلا عن الحداثة الغربية المادية.

وبالتركيز على "القيم الروحية" و"المعاني الربانية"، التي تشكل أساس **"الخطاب الجديد"** الذي بشر به الأستاذ طه وأراد أن ينشئه ليضاهي به الأسلاف والأخلاف تنقطع سبل الحوار بين الباحثين، ويتأسس خطاب العماء، خاصة وأن هذه "القيم" و"المعاني" غير قابلة للفحص والاختبار والبرهنة، بحكم إيغالها في التجربة الذاتية للفرد، واندراجها في مجال ما عبر عنه الأستاذ الجابري ب**"أخلاق الفناء**

التي تنتهي إلى "**فناء الأخلاق**"، أي "**أخلاق اللاعمل**[33]"، ومن ثمة ترك التدبير السياسي، من أبوابه المقررة، وعدم التفكير في المستقبل، لما يمكن أن يترتب على كل ذلك، في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن، من "آفات سلوكية" يكون الفكر الفلسفي "الأصيل" أول ضحاياها.

إذا كان الأستاذ الجابري مشغولاً بهاجس تحقيق "حلم" النهضة، ومطلب الحداثة، لتجاوز واقع التأخر التاريخي، وأحوال التخلف العربي المقيم؛ وإذا كان مشروعه الفكري برمته يندرج ضمن هذا الهاجس، ويتحرك في إطار هذا المطلب، ومن بوابة الهم السياسي؛ فإن الأستاذ طه عبد الرحمن مشغول بهاجس معرفي يتصل أساسا بتحرير القول الفلسفي العربي من آفتي التبعية والتقليد، وإنشاء تصور بديل للحداثة، كما يريدها الجابري، يقوم على تأسيس حداثة إسلامية تستند على مكارم الأخلاق، وتستلهم التجربة الصوفية الروحانية، بمعناها العرفاني، مراعاة لما يدعوه بالمجال التداولي العربي الإسلامي، مما يعني إبعاده للجانب السياسي والتاريخي في نشدان النهضة الثقافية والحضارية، والاستعاضة عن السياسة بالأخلاق، وبحركية التاريخ، إبعادا لما يسميه ب "**مبدأ التسييس**" أي خلط الفلسفة بالسياسة؛ ويمثله الأستاذ الجابري ومن تقيله"؛ وإعمالا لمبدأ "**التأنيس**"؛ أي "إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العلمية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسيسية والمادية[34]".

وبإبعاد مبدأ "**التسييس**" الذي يخترق خطاب الجابري، ومن نحا نحوه؛ وباعتماد مبدأ "**التأنيس**" كما يتصوره الأستاذ طه عبد الرحمن، يتمكن المتفلسف العربي من أن يدرك أسباب التفلسف المبدع، ومن أن يدرأ ما يمكن أن يصدر عن الممارسة السياسية من "تقلب حربائي" و"انتهازية سياسية"، تنتهي إلى "ممارسة السلطة، والحصول على مراكز القوة".

وعلى هذا، فإدماج السياسة في الفكر الفلسفي تلزم أصحابها أن يتقلبوا مع "مصالحهم المتهافتة تقلب الحرباء مع الأشياء، وأن يأتوا بالتبريرات الواهية لسلوكاتهم المغرضة أو لمواقفهم الانتهازية[35]". وهو الموقف الذي فرض على الأستاذ طه عبد الرحمن النظر إلى "الالتزام السياسي"

و"النضال الفكري"، كما مارسهما الأستاذ الجابري، ونظّر لهما، نظرة ريبة وإقصاء؛ إذ كلما انخرط المتفلسف في السياسة كلما نقص فعل التفلسف لديه، وتدنى إلى درجة دنيا، يصير بمقتضاها "نصف فيلسوف أو شبه فيلسوف، أو حامل فلسفة"، فينزع عنه بذلك صفة الفيلسوف "الحقيقي" الذي ينبغي أن "يخرج من سجن المصالح الفردية أو الجماعية الضيقة كما يمارسها المتسيس إلى فضاء القيم الواسعة التي تنشد كمال الإنسان، كما فعل "أفلاطون" في **الجمهورية** أو الفارابي في **المدينة الفاضلة**، أو ابن باجة في **تدبير المتوحد**. فذلك أمر دونه خرط القتاد[36]".

وهكذا، فعندما يصدر الأستاذ طه عبد الرحمن عن مثل هذا التصور القائم على ما يدعوه بمبدأ "**التأنيس**"، ويقدح في موقف الجابري الذي يولي السياسة- ومن بابها الرسمي الواضح- دوراً مهماً في الوفاء بشروط النهضة والحداثة؛ يعتقد أنه منزه عن الموقف السياسي، خاصة عندما يستشهد بأفلاطون والفارابي وابن باجة؛ وكأن هؤلاء كانوا، وهم ينشئون مذاهبهم الفلسفية، بمنأى عن الممارسة السياسية وتأثيراتها، أو كانوا يتعاملون مع الظاهرة السياسية تعاملاً متعالياً ومثالياً؛ أو كأنهم قادرون على الإفلات من "حبائل" السياسة، وأثرها في كتاباتهم، ثم دورها في رسم ملامح مجتمعاتهم المنشودة[37]؟!

يقول الأستاذ الجابري في هذا الشأن: "لقد أكدت مراراً على أن ممارسة السياسة في الكتابة بوعي أفضل ألف مرة من ممارستها بدون وعي. هذا فضلاً عن أن العزم على عدم ممارسة السياسة - في الكتابة كما في الحياة العملية — هو نفسه موقف سياسي[38]".

وهذا أمر مفهوم، مادام الباحث قد انخرط في السياسة الوطنية والقومية؛ بل وكان عضواً فاعلاً في "حركة سياسية وطنية[39]" من موقع التشريع والتنظير لهذه الحركة، قبل أن يتفرغ إلى العمل الثقافي والفكري، ودون الفصل، مع ذلك، بين المسارين: السياسي والثقافي، وبالتالي بين السياسي والفلسفي. ولكن، هل كانت ممارسته السياسية من موقع "التقلب الحربائي" و"الموقف الانتهازي" بمضمونهما عند الأستاذ طه عبد الرحمن؛ أم أنها كانت مناسبةً لمعانقة "هموم الناس"، وإدراك أسئلتهم

الحقيقية؟ وهل يمكن بالفعل، في نهاية المطاف، الإفلات من السياسة إلا إلى السياسة في أردأ تجلياتها، ما دامت "مختلف القراءات التي تمت لأعماله كانت هي كذلك **تمارس السياسة في القراءة**[40]"؟

لقد كان الأستاذ طه عبد الرحمن يعتبر الجمع بين الفلسفة والسياسة كما فعل الجابري في خطابه الفلسفي، ومن تقيله في هذا الباب، من الآفات التي "أضرت بالأمة العربية غاية الضرر، فلا هي أصلحت فكر أفرادها، ولا هي قومت عملهم"؛ بل أكثر من هذا، فما آلت إليه هذه الأمة، "من فساد في الفكر واعوجاج في العمل هو في جانب كبير منه من دعاوى هؤلاء المفكرين[41]". وعليه، فمتى أراد المتفلسف العربي أن يتخلص من هذه الآفة لزم عليه أن يستبدل الأخلاق بالسياسة، أو بالأحرى يستبدل بالسياسة كمال الأخلاق ومكارمها، مادامت "السياسة لا أخلاق فيها بالضرورة".

وفي رد على مثل هذا الادعاء يقول الأستاذ عزمي بشارة في كلمته بمناسبة تأبين الراحل الجابري:" فعل الجابري ما يفعله الناس؛ فنشط في النضال السياسي، و لم يترفع عن الحزبية، بل كان قياديًا حزبيًا، وكتب مشاريع سياسية حزبية إستراتيجية لامعة، وأصدر العديد من الكتب الفكرية. يذكّرني هذا بصغار المترفعين عن الحزبية والسياسة من المثقفين الذين يبتعدون عن السياسة (إلا العمل في جهاز الدولة، فهو في عرفهم ليس سياسة) كإثبات على الفكر والعلم، وللتغطية على انعدام الفرادة والأهلية".

والمتتبع للتجربة السياسية للجابري، والعارف بمساره العلمي والأكاديمي، وعزوفه عن المناصب السياسية المعروضة عليه، ورفضه لكثير من الجوائز المغرية يدرك مدى "عفاف" الرجل، وثباته على المبدأ دون مساومة أو مناورة أو مزايدة[42]، تسقط دعوى مبدأ التسييس أو المزج بين الفلسفة والسياسة، وتجعل السياسة عنصر قوة في خطاب الجابري، خاصة وهو يقارب النص التراثي وقتها ويُشيع ذخائره وكنوزه، باعتباره أكثر مجالات الثقافة قربا من السياسة[43]".

ومادام طه عبد الرحمن مشغولاً فقط "بمنطق الخطاب" وبمنطق اللغة في ذاتها، وبمختلف أطيافها، فقد ظل "خارج" حركية التاريخ، ومفعول السياسة. وعلى هذا الأساس، جاءت مقدمات الخطاب في مشروعه صحيحة تماماً، ومنطقية تماماً، لكن نتائجها جاءت **"مخيبة" لمنطق الواقع والتاريخ**

في حركيتهما. وبإسقاطهما (الواقع والتاريخ) يسقط الصراع في المجتمع، وينتفي الفعل السياسي والثقافي الموجه إلى تغيير المجتمع نحو التنمية والتقدم والنهضة وبالتالي نحو الحداثة؛ بمعنى الانخراط في عصرنا بكل صراعاته الوطنية والجهوية والدولية، من منطلق **منطق السؤال والجواب**[44]. وهذا ما دعاه الأستاذ العروي، في سياق استخلاص نتائج تحليلاته لمفارقة العقل العربي؛ ب"عقل المطلق" هدفه مقصور فقط على "النظر في شروط التماسك والاتساق[45]".

إن "**قيدوم المنطق بالمغرب**[46]"، على حد تعبير الأستاذ حسان الباهي، هو أحد الأعلام القلائل، إن لم نقل "المتفردين" في تشييد "عمارتهم المعرفية[47]" بكثير من التنسيق والتدقيق والتجريد، قلّ من يضاهيه في هذا المجال؛ وبزائد من توليد المفاهيم وتشقيقها إلى حد "التخمة"، غير أن هذا المعطى لا يمنع من تقرير واقع مفارق، ومثير للدهشة والاستغراب يتعايش فيه المنطق في صرامته ودقته الصورية، والتصوف العرفاني، والتجربة الروحية، و"المعاني الربانية" في "هلاميتها". مما يجعل دعوته إلى ربط الفلسفة بالمنطق، ولزوم الوصل بينهما؛ بل وما يجعل دفاعه عن المنطق ذاته دعوى غير ذات موضوع، إلا إذا كان من باب التمارين التي تنمي المهارات الذهنية، ذات النزوع الصوري الوضعي فحسب، أو من باب "الاحتيالات المنطقية"، التي لا ينتج عنها سوى "مجازفات حجاجية مدخولة بل و"مدغولة"- أشبه بمن يعطل فرامل المركبة اعتماداً على مهارته الذاتية في الاحتيال للمنعرجات قبل دخولها، ثم يعيرُها غَيره من المجترئين غير المؤهلين. هذا منتهى ما أنتجته حملته (المفتوحة) على العقل تحت شعار التعدد، ولذلك لا جدوى من دفاعه على المنطق[48]".

وبعد هذا الذي ذكرناه، يتضح أن الأستاذ طه عبد الرحمن صاحب "أحوال ومقامات"، وليس "صاحب أفعال ووضعيات". فهو لا يطمح إلى تغيير وضعية التخلف والانحطاط إلى وضعية التقدم والنهضة؛ لأن الأجوبة التي تتخلل مشروعه الفكري الضخم لا تجيب عن **سؤال الحداثة**- على غرار مشروع الأستاذ الجابري- بقدر ما تحمل هماً إبستمولوجياً قوامه تخليص المتفلسف العربي من التقليد، وتمكينه من الأدوات المأصولة للإقتدار على تفلسف مبدع؛ قد تكون ثمرته التأسيس الإسلامي لروح الحداثة، وعلى مقتضى مسلمات المجال التداول الإسلامي[49]، وتشكل بديلا عن واقع الحداثة الغربية المادية، من جهة، وعن "الحداثة المقلدة" من جهة أخرى.

ومادامت الحداثة "تتكلم عن العقل والديمقراطية والعلم والاختلاف والجماهير والرأي العام الإيديولوجيا واللاوعي والالتزام، إلخ[50]" كان من البديهي أن يعاديها الأستاذ طه عبد الرحمن، وينبذ قيمها نبذاً، لكونها لا توفر له إمكانات "التأصيل" و"التأثيل" بما يصله ب"القيم الصوفية المتعالية"، ويحفظ أصول التداول الفلسفي(العقيدة، واللغة، والعقل). وعلى هذا، لا تجد فيما يكتبه الباحث، حديثاً عن قيم الحداثة: الديمقراطية، والمواطنة والتنظيمات السياسية، والعقلانية والاختلاف والحريات وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك، مما له علاقة جوهرية بالحداثة بمعناها الكوني، أو ما عبر عنه الأستاذ العروي ب" المتاح البشري" إلا في مساق القدح والتشكيك والاتهام.

ومن هذا المنظور، كان من الطبيعي، أن تصير الحداثة عند الأستاذ طه عبد الرحمن، "انتكاساً وتقهقراً بالنسبة للتراث الإنساني"، لإنكارها "القيم المتعالية" التي ترتفع بالإنسان إلى أعلى مراتب الوجود، وترتقي به إلى أعلى المراقي في سلم القيم الصوفية الربانية، وتصير الفلسفة "الأصيلة" عنده رهينة بمدى تشبعها بهذه القيم المتعالية، وبمدى إخلاصها للمجال التداولي الإسلامي في جانبه الصوفي اللاعقلاني.

يقول الأستاذ طه عبد الرحمن بهذا الشأن: "إن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها؛ وكلما ازدادت القيمة علواً، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها؛ ومعلوم أيضاً أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية؛ بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها؛ ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى؛ ولا يبقى ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا تقريرها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلاً في عصره بقدر ما يكون منفعلاً به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره؛ والقومة الفلسفية التي نلتمسها لا تتحقق إلا بدوام الترقي في سلم القيم حتى تبلغ أعلى مراتبه[51]".

بهذا يكون طه عبد الرحمن قد سلم نفسه للتراث الصوفي اللاعقلاني، وآمن ب"القوة الروحانية" المضاهية للقوة العقلانية في تكوثرها؛ وأنشأ بذلك مشروعاً فكرياً وإيديولوجياً لا مكان فيه

لقيم الحداثة الكونية، ولا مجال للتفاعل الإيجابي والفعال مع الآخر بصفة عامة، خوفاً من فقدان الخصوصية الإسلامية، وتمجيداً لخلود الأصول والوصل بها، متى اتضح أن المقصود بالتأصيل هو **"الاجتهاد في اتجاه "المطابقة" مع التراث، بواسطة التراث**، أو بعبارات الأستاذ العروي- وهو يُقَوِّم مشروع طه عبد الرحمن- وفي اتجاه "إحياء آليات تكريس التراث، واحتواء الفكر الحديث[52]".

والأدهى من كل ما سبق، هو ذلك الاقتران اللزومي الذي يعقده الأستاذ طه عبد الرحمن- هكذا بإطلاق- بين **الحداثة** وبين **اليهودية**، وبالتالي بين العقلانية واليهودية، وبين الديمقراطية واليهودية، وبين العلمانية واليهودية، إلخ. وعلى هذا، فالحداثة امتداد مُسَيِّس **للتطبيع** مع اليهود وبالتالي فدعوة المتفلسف العربي إلى الحداثة التي لم تسلم من **"فعل التهويد"**، هي دعوة إلى "التطبيع من حيث لا يفقه؛ بل أدهى من ذلك من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، علمت بذلك أم لم تعلم[53]؟". ولا ندري، ما إذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن، يعني بمقاومة "فعل التهويد" والتطبيع مع اليهود الإعراض عن فكرهم، وعدم الاستفادة من فتوحاتهم العلمية، لمجرد أنهم يهود أو من أصهار اليهود أو أنصارهم؟ أم أنه ما يزال أسير عداء كان لأسباب تاريخية وعقائدية بين اليهود والمسلمين في السنوات الأولى من الدعوة الإسلامية؟

ويبدو أن سرْد الأستاذ طه عبد الرحمن لأسماء الفلاسفة[54] من أصل يهودي، أو ممن لهم صلة مصاهرة معهم أو ذوي ولاء لهم لا يخلو من نزعة لا تاريخية؛ تستعيد صراعات الماضي، وتغذيها، وتنزلق من دائرة النسبي الممكن إلى دائرة المطلق المنغلق، وتخنق الحوار النقدي التشاركي.

وخطورة مثل هذه الانزلاقات لا تقف عند حد الاختلاف الفكري، أو حتى الإيديولوجي، بمقدار ما تتجاوزه نحو تغذية التوجه "الأصولي"؛ وإضفاء الشرعية والمشروعية عليها، من منطلقات دينية قد لا تتيح إمكانية لنمو الفكر العقلاني الحر الذي يرتضيه الفكر الحداثي، ولا يسمح بممارسة النقد البناء المحرك للبرك الآسنة في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا مكمن خطورة الدور "الذي تلعبه كتابات بعض المفكرين الذين دخلوا في سجال يختلط فيه الذاتي والموضوعي مثل كتابات الأستاذ طه عبد الرحمن، وهو أحد الباحثين الكبار الذين شوش عليهم السجال فوجدوا أنفسهم- ضداً على كفاءتهم

العلمية والذهنية– في صف المعادين للعقلانية ورموز العقلانية مثل ابن رشد من القدماء وعابد الجابري من المحدثين. ينتقل من العلمانية والمسيحية واليهودية، بل والفلسفة ناقلاً عدوى المشابهة إلى أجسام ضعيفة المناعة[55]".

ولتبرير كل هذا الذي سبق، يستند الأستاذ طه عبد الرحمن إلى مبدأ تفاضلي قوامه: "**ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله[56]**".

وهو مبدأ، لا يستند على أساس علمي أو واقعي يعضده ويقويه، ومن ثم يصعب الإقرار به والتسليم بمقتضياته، لما يتضمنه هذا المبدأ من تمركز ديني ولساني وقومي تفوح منه نفحة "إقصائية"، تلغي الآخر وتبعده أو على الأقل، تدعي الاستغناء عنه، لأن الإرادة الإلهية شاءت أن تختار الأمة العربية لتكون "خير أمة أخرجت للناس"، لما أوتيت من "صحة العقيدة"، و"بلاغة اللسان"، و"سلامة العقل"، دون غيرها من العالمين. وهو تمركز قومي وديني لا يصح أن يصدر عن "أحد الباحثين الكبار الذين شوش عليهم السجال فوجدوا أنفسهم في خاتمة مطافهم العلمي– ضداً على كفاءتهم العلمية والذهنية"

وبناء على كل ما تقدم، ومهما يكن من أمر ميزان الناقدين جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن وطبيعته ونوعية الحوار المهيمن، وهما يتناولان بالنقد والتحليل والتشريح الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، وبصرف النظر عن زاويا نظرهما له، والمقاصد المتوخاة من ذلك، ونوعية القضايا التي اشتغلا عليها، والخلفيات المتحكمة في نقدهما، وأسباب تعطل الحوار النقدي التعاوني، يظل خطابهما النقدي، في كل الأحوال، قيمة مضافة لا غنى عنها لكل قارئ يروم مقاربة الخطاب الفلسفي لصاحب **نقد العقل العربي**، ويتوخى الاشتغال عليه، ما دام خطاب هذا الأخير خطاب "مشاع" للقراءة والنقد والتحليل، أنشأه رجل حبَّس حياته في خدمة قضايا أمته، وأفنى عمره في البحث العلمي وخدمته، في تواضع كبير، وعفاف نادر، حتى رحل عن هذا العالم. وهذا أكده عزمي بشارة في تأبين الراحل قائلا:"كان الجابري مثل كل الكبار إنسانا عاديا متواضعا في حياته ومعاملاته. لم يصمّم أسطورة عن ذاته في حياته خلافًا لما يفعل بعض نجوم الشعر والفكر والأدب. لم يكن بحاجة إلى صورة المفكّر لأنه

مفكّر فعلاً، ولا كان بحاجة أن يثبت للقارئ شيئا عن ذاته، بل كتب لكي يُقرَأ، وقد كان في غنى عن الادعاء لأنه حقيقي حقا.

الهوامش:

[1] – وهي الآفة التي تخترق مجموعة من المقاربات التي اشتغلت على الخطاب الفلسفي للجابري، رغم عمق تلك المقاربات، والقيمة العلمية والرمزية لأصحابها، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه كل من: كمال عبد اللطيف، وعبد السلام بنعبد العالي، ونور الدين آفاية وعبد الإله بلقزيز، وعلي حرب، وغيرهم كثير، علما بأن خطاب الجابري بمثابة إمبراطورية لقطاعات معرفية متنوعة في مجال الشعر والبلاغة والخطابة والترسل والمقامة، وغيرها، إلى جانب الفلسفة والتصوف والعلم وغيرها، تنتظم جميعها في مشروع الجابري، وتتوخى هدفا واحدا. وهو بعض ما سنتداركه في كتاب مرتقب.

– [2] Edgar .Morin, La Voie, Pour l'avenir de l'humanité, p p 145-162

[3] – نذكر هنا فقط مقاربة الأستاذ محمد مفتاح في كتابه: **النص، من القراءة إلى التنظير**، لمشروع الجابري من خلال التركيز على مفهوم القطيعة الابيستيمولوجية وتوظيفاته. وهي توظيفات يعتبرها مختزلة ومغلوطة، بل ومشوهة. وهو ما يحتاج إلى نقاش أوسع لرصد أسباب مثل هذه الأحكام وخلفياتها، بالنظر إلى قيمة الباحث، وخصوصية مشروعه النقدي. وهو ما سنقاربه في كتاب نعده لهذا الغرض.

[4] – وقد أحسن الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي التعبير عن هذه الآفة المنهجية، ووضح قائلا:"المبدأ الأساس الذي يلزم استحضاره عند قراءة صاحب نقد العقل العربي هو أن الحقيقة هنا هي الكل لا الأجزاء، وليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل. من هنا عيب القراءات التي تتوقف عند بعض الجزئيات لتخالف الجابري في نقط جزئية بعينها"، **سياسة التراث**، ص ص:73-74.

[5] – بخصوص هذه الآفة يمكن البرهنة عليها من خلال مقاربة كل من الأستاذ الطيب تيزيني، على رسوخه العلمي والمعرفي، في كتابه: **في السجال الفكري الراهن**، وانزلاق سجاله إلى نوع من الهجاء (كنعت الجابري ب السذاجة

والتغابي والأمية؛ ثم مقاربة الأستاذ بنسالم حميش في كتابه: **نقد ثقافة الحَجر وبداوة الفكر**، وغلبة القدح الصراح والضمني في شخص الجابري وفكره، ونعت تصوره بالمتخلف والمكابر والفصامي، وبوصف قراءته للتراث الصوفي بالمقززة؛ وكثير من هذا المعجم الهجائي الذي لا يقدم البحث العلمي، ولا يصب في قرار قواعده وأخلاقياته، مما يحتاج بدوره إلى دراسة مستقلة لتشخيص أسباب هذا المنحى والخلفيات الموصلة إليه.

[6] – هذه الكتب هي: **نظرية العقل**، 1996 و**إشكاليات العقل العربي**، 1998و**وحدة العقل العربي الإسلامي**؛ 2002، **والعقل المستقيل في الإسلام**، 2004؛ وكتاب: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة 1993**.

[7] – طرابيشي : "ربع قرن من حولا بلا حوار"، جريدة الاتحاد الاشتراكي.

[8] – وهي "اللعبة" نفسها التي سادت بين العروي والجابري وهيمنت على امتداد مشروعيهما. فبعد سلسلة من المقالات النقدية القوية التي كتبها الجابري عن فكر العروي، وفي أجواء سياسية وإيديولوجية مشحونة، ساد الصمت وبدأ الجفاء وامتد وهيمن، وإن ظل الحوار بينهما ساريا وضمنيا، (انظر كتابه:خواطر الصباح 1981/1974، ص55- وكذا في كتابه: مفهوم العقل، ص:11). هو من نوع الحوار المعطل، "يحضر بغيابه ويغيب بحضوره". وقد يكون سبب ذلك، في نظر كمال عبد اللطيف، راجعا إلى "الاختلاف الحاصل بينهما في بعض المنطلقات والتصورات، وبحكم بنيات التكوين الشخصية المختلفة"؛ بل المسألة، يضيف الباحث هي "**مسألة شخصية ومشخصنة**، بحكم الأمر الواقع، لأن الذين ينتحون الأفكار أفراد لهم أسماؤهم وألقابهم وتخصصاتهم وطباعهم وأشكال اندماجهم في محيطهم الاجتماعي والسياسي داخل أوطانهم.(**أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 102.)

[9] – "ربع قرن من حوار بلا حوار"، حوار بجريدة الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

[10] – طرابيشي: **إشكالية العقل العربي**، ص:319

[11] – الجابري: **وجهة نظر**، ص:131.

[12] – نفسه.

[13] – الجابري: **وجهة نظر**، ص ص: 110-111.

[14] – الجابري : نفسه، ص: 104.

[15] – الجابري: **العقل السياسي العربي**، ص ص 46-47-48-49..

[16] – الجابري: **المغرب المعاصر**، ص: 46.

[17] – الجابري: **وجهة نظر**، ص ص: 85-86.

[18] – طرابيشي: **هرطقات**، ص19

[19] – العروي:**السنة والإصلاح**، ص ص:210-211.

[20] – طرابيشي: **هرطقات**، ص ص 19 – 206.

[21] – العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص9.

[22] – طرابيشي: "ربع قرن من الحوار بلا حوار".

[23] – يقول الجابري، في سياق الرد على بعض منتقديه دون ذكر أسمائهم:"الواقع أن الكلام غير المسؤول لا يستحق الذكر ولا الرد، ولكن بما أن السكوت عنه قد يحسبه صاحبنا تقية فقد آثرنا وضع بعض النقط على بعض الحروف. والتقية مفهوم غائب عن فضاء الفكر والثقافة بالمغرب"(**التراث والحداثة**، ص:133.)

[24] – العمري، نفسه، ص:98.

[25] – طرابيشي: **إشكاليات العقل العربي**، ص ص: 55/69.

[26] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 44. (التشديد من عندنا)

[27] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص: 19.

[28] – طه عبد الرحمن: **التكوثر العقلي**، ص: 406.

[29] – نفسه.

[30] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص ص:89-93. (ويمكن العودة لتفاصيل هذا النوع من "الانزلاقات" إلى محمد العمري في كتابه: **دائرة الحوار، ومزالق العنف**، ص:17.)

[31] – طه عبد الرحمن: **تجديد التراث في تقويم التراث**، ص:11.

[32] – نفسه، ص:37.

[33] – الجابري: **العقل الأخلاقي العربي**، ص:488.

[34] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ص: 26-27.

[35] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 34.

[36] – نفسه، ص: 35.

[37] - أنظر تفاصيل حضور السياسي في الفكر الفلسفي، عند كل من أفلاطون، وأرسطو، وعند الفارابي وابن باجة وابن خلدون وغيرهم، في كتابي الجابري: **التراث والحداثة**، ص ص:233-234 و**العقل الأخلاقي العربي**، ص:257.

[38] - الجابري: **مواقف**، العدد12، ط1، 2003.

[39] - كان الجابري عضوا فاعلا في حزب الاستقلال، وبعده قياديا في الحركة الاتحادية، مع حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وبعده الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.(عضو مكتبه السياسي)

[40] - عبد السلام بنعبد العالي: **سياسة التراث**، ص:70.

[41] - طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 34.

[42] - الجابري:"مع الأستاذ عبد الله العروي في مشروعه الإيديولوجي"، في كتاب: **مواقف**، العدد8، ص 55 إلى ص112.

[43] - وهو ما عبر عنه الأستاذ بنعبد العالي "**بمفعول الجابري**" في التراث "**L'effet al jabri**"،(انظر: **سياسة التراث**، ص:6).

[44] - H. G.Gadamer : **Vérité et méthode**, pp :216-217

[45] - العروي: **مفهوم العقل**، ص:358.

[46] - حسان الباهي: **اللغة والمنطق**، ص:5.

[47] - طه عبد الرحمن **حوارات من أجل المستقبل** ،ص:48.

[48] - العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص:18.

[49] - طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص265.

[50] - عبد السلام بنعبد العالي: **ميتولوجيا الواقع** ،ص53.

[51] - طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ص: 76-77.(التشديد من عندنا)

[52] - العروي: **خواطر الصباح**، ص ص 182-224.

[53] - نفسه، ص: 66. (وعموم الفصل الثاني من الكتاب الذي يحمل عنوان:"الفلسفة بين "الكونية" و"القومية").

[54] - كوهنH.Cohen وفرويد S.Freud وشيلرM.Scheler وبرجسون H-L.Bergson ولوكاتش G.Lukacs وليفي ستراوس S.Lévi-Strauss وهورسل E.Husserl وكاسيرر E.Cassirer وماركوز

H.Marcuse وديريدا Derrida وتشومسكي Chomsky، وفتجنشتاين Vittgentien وغيرهم. (أنظر اللائحة الطويلة التي أوردها الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص: 63.

[55] – العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص: 79.

[56] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ص: 252-253.

الفصل الثالث

في نقد القراءات المعاصرة للتراث

ـــ خطاب محمد عابد الجابري أنموذجًا ـــ

عبد الغني بارة

جامعة فرحات عبّاس ـــ سطيف/ الجزائر

مداخل منهجية :

إنّ سؤال القراءات المعاصرة التي اتخذت التراث العربي الإسلامي مجالاً لممارسة تأويلها واختبار فروضها يعدّ ، من منظور الرؤية الجنيالوجية ، محاولةً لإعادة تفعيل هذا التراث وفحص مضمراته التي بقيت عالقة في شقوق هذه النصوص النقدية ، ولمّا كان هذا الأمر عملاً لا قِبَل لنا به ، فهو جهد لا تنوء بحمله هذه القراءة، فإنّه لا يضير أنْ نواجه أحد أبرز النصوص التي أثارت جدلاً بين أهل النظر من الباحثين ، ويتعلّق بالمفكر المغربي محمد عابد الجابري . وذلك بمساءلة وحوار منطلقاته الإجرائية، وكذا الاستئناس ببعض النصوص الفكرية التي حاورت هذا الخطاب . وهي ، وإنْ اختلفت في مناحي رؤيتها، فإنّها أجمعت على أنّ التراث نصّ إشكالي يتوجّب فتح أقفاله. هـذا، والحال أنّ النظرية التأويلية، بوصفها فن الفهم والممارسة بامتياز، لا تتردّد في الإلحاح على مساءلة التراث ومراودته عن نفسه ، وذلك لما له من قيمة في وجود الكائن الإنساني وما يحمله من هموم الإنسان ، فعليه يقوم المشروع الحضاري للإنسانية ، لذا، يتحوّل التراث لدينا في الزمن الراهن هاجسًا كينونيًا به نستعيد ذواتنا وندرك وجودنا الحاضر، فلا حاضر لمن لا ماضي له ،«لقد تناسينا أنّ التراث موشوم على أجسامنا، عالق بآذاننا منقوش على جدراننا، حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا"."لا يتعلّق الأمر هنا بالمقابلة المعهودة بين"الثقافة العالِمة"وما يُدعى"ثقافة شعبية"، ولا بثقافة "مركزية"وأخرى "هامشية"، وإنما بمختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدًا في الحاضر متطلعًا إلى المستقبل»[1] . فالأمر، إذًا، لا يتعلّق ، يضيف الباحث ، «بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة ، وإنّما أنّنا شئنا أم أبينا، نعيش

داخل متاحف تحمل على جدرانها وترجع بين جنباتها أصداء ثقافات متعددة متراكمة متلاحقة . لا مجال والحال تلك لإقحام أيّة فلسفة إرادية النزعة ، ولا لرفض التراث أو تبنيه ما دام هو نفسه البنيان الذي لا يمكننا إلاّ أن نسكنه مثلما"نسكن"اللغة التي نتكلمها والألحان التي نرددها والحكايات التي نرويها والأمثال التي نتناقلها. كيف يمكن أن نطرح في هذه الحال أشباه المشاكل التي نطرحها إزاء التراث المعرفي كقضية التملك ومسائل التأويل وقضايا المنهج»[2] .

بيدَ أنّ هذا لا يعني أن يتحوّل هذا التراث إلى سلطة آمرة تطلب منّا أن نسكن دياره ونترك ديارنا، أو يتحوّل في أيدينا إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية .«فالتراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساسًا قبل الانفتاح على أيّة معطيات جديدة أو مكتسبة . لا سيّما أنّ الجهاز الذي يحدّد شكل المُعطى بكونه جديدًا، مطلوبًا أو مرفوضًا، إنّما هو من نتاج ذلك العبء التراثي الذي يحمله ما تحت أدمغتنا وما تحت أرواحنا[. . .] حِمْلُ التراث ليس بمجرّد زاد جزئي أو فرعي في بنية التجربة المعيشة»[3] . ولعلّ هذا ما يفترض علينا أنْ نميّز بين سلطة التراث وفعاليته ، بين أن نعيد تأويله مشاركةً وتفعيلاً، وبين أن نزعم امتلاكه قهرًا وقسرًا، إذًا، ينبغي«التمييز هنا بين الخاصّية الأمرية والخاصّية المعيارية عندما نواجه فعالية التراث في تشكيل العمق التوافقي للعقلانية الاجتماعية . فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية . وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر. في حين أنّ الخاصّية الأمرية إنّما تأتي من ضمنية النمذجة المعلّقة فوق الأحوال والأزمان . لا ماضٍ لها وبالتالي لا حاضرَ. ولكنّها معلّقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول . مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية ، هي التي تميّز التواصلية عن التداولية ، عن تراث للمشاركة وعن ميراث للتملك ، يطلب من الأجيال الجديدة أن تتملّك منه في حين أنّه يتملّك هو قدرتها على المشاركة في معاصرتها»[4] .

وما دام الأمر على ما أقررنا، فإنّه يتعيّن على أيّة قراءة للتراث أن تتجرّد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محمّلاً بالإجابات ، التي لا تزيد التراث إلاّ موتًا، فجدير بالذكر، أنّ ممارسة التأويل إنّما هي حوار خلاّق ، لا فرقَ فيها بين قديم عتيق وجديد مستحدث . ألا يستحقّ هذا التراث ، بما هو الوجه الآخر لكينونتنا، حبًّا أكبرَ، نتعاطف مع نصوصه عساها أن تتيح لنا فتح بعض أقفاله، فلا وجودَ لنصٍّ قديم/ جديد، جيّد/رديء ، بقدر ما يوجد هناك تأويل غنّي/ فقير، خصب، فاتن أو لا . وعليه فإنّ«الثقافة المعاصرة محتاجة إلى الحوار. كيف يتمّ الحوار بمعزل مشاركة النصّ القديم . النصّ مثير لعقولنا بحدوده ومطالبه وممكناته . النصّ يعجز ويقدر. ما الجدل الممكن بين العجز والقدرة ، بين

ما أعطاه وما لم يعطِه . لكنّنا نفرّق أحيانًا تفرقة قاسية . إنّ النصّ يعطيك شيئًا ويحرمك شيئًا آخر [. . .] لكن بعض الدارسين يلذّ لهم أن يقفوا عند السلب والعجز . بعض الدارسين يظنون النصوص مسرحًا للتعريف بما يشتهون ، والتنفير ممّا لا يشتهون»[5] . هذا ما يدعو كلّ قراءة إلى إثارة أسئلتها الخاصّة التي تجعلها تناوش النصّ/ التراث وتبعث فيه الحياة من جديد، قد«يؤدّي هذا النمط من القراءة إلى إثارة الريب في فكرة التأريخ . لكن كلّ تأويل مبناه تجاوز التاريخ . فالماضي الخليق بالتوقف فوق البيئة والزمان . إنّه حيّ في أذهاننا من خلال تساؤلنا الذي لا ينتهي. نحن نصنع النصّ بعقولنا واهتمامنا. لكن المؤثرات تعجز عن كثير. إذا صحّ أنّ المؤثرات تصوّر البيئة الثقافية في حدود التاريخ فإنّ التأويل يرفع هذه البيئة إلى رتبة فوق الماضي»[6] .

إذًا، ليس أمرًا هيّنًا الولوج إلى عالم التراث ، تأويلاً أو قراءةً لأنظمته المعرفية ، فهو من التشابك والتداخل بحيث تتيه في فجواته وشقوقه كلّ المحاولات التي ترى إلى نصوصه من منظور الثنائيات الضدّية : عقل/ نقل ، ظاهر/ باطن ، أشعري/ معتزلي ، تقليد/ تجديد، التي غالبًا ما تجرّ أصحابها إلى الوقوع في فخ التلفيق أو الانتقائية التي تتنافى والمنهجية العلمية ، لذا، فالجدير بالذكر، هو أن نستعيد هذا التراث الذي يدعونا لقراءته ، ومعنى ذلك ، حسب المسدّي ،«أنّ العرب يواجهون تراثهم لا على أنّه مِلك حضوري لديهم ، ولكن على أنّه ملك افتراضي يظلّ بالقوّة ما لم يستردّوه . واسترداده هو استعادة له ، واستعادته حملُه على المنظور المنهجي المتجدّد وحمل الرؤى النّقدية المعاصرة عليه . حتّى لكأنّ الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودًا عند سواهم على النحو الذي هي عليه عندهم . ومن رام الوقوف على القواعد التأسيسية في هذه المقولة كفاه النظر في غائيته وهي فكّ إشكالية الصراع بين القديم والجديد، فمقولة الاستعادة نفي الديمومة إذ هي تكسر الزّمن»[7].

فالرؤية المبتسرة التي تختزل التراث في مذاهب وتيارات متناحرة ، إنّما تفصل نصوصه عن وحدته الدلالية الجامعة ، بما هو مجموعة نصوص متداخلة ، وإنْ كانت تنتمي إلى حقول مختلفة ، كالبلاغة وعلم الأصول وعلم الكلام والفقه وعلم الحديث والفلسفة ، فإنّها تنتمي إلى نظام معرفي واحد، كتلك التي تستخدم نصوص التراث لأغراض مختلفة ، وهذا الاستخدام ،«بوصفه تبريرًا، أو وسيلة لإضفاء الشرعية على وضع أو موقف أو اتجاه فكرة في الحاضر، عملية تنطوي في بنيتها العميقة على التسليم الضمني بما يمثّله التراث نفسه من سلطة قمعية ، هي الإطار المرجعي لكلّ ما يأتي بعدها وينحدر عنها بالضرورة . يستوي في ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال "من العقيدة إلى الثورة"

أو"من التراث إلى الثورة"، فالفعل الإيديولوجي للتخييل هو أسُّ بنية هذا الانتقال أو ذاك ، وأسّ بنية الاستخدام المضاد لها على السواء [. . .] فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكلّ ، ويعيد إنتاج الجزء الذي يصبح هو الكلّ بما يضفي شرعيته على الحاضر باسم الماضي . وكلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخي إلى الحضور التخييلي الذي يزيّف الوعي بالحاضر والماضي على السواء»[8]. فالتراث ، بوصفه نصًّا واحدًا غير منفصل ، لا يمكن النظر إليه إلاّ في إطار رؤية شاملة تخاطب فيه كلّيته ووحدته ، فمن«ذا الذي يستطيع أن يفصل نصوص الجاحظ والرماني والقاضي عبد الجبّار والزمخشري عن سياقها الاعتزالي ، أو يفصل نصوص قدامة وحازم عن الفلاسفة ، داخل السياق العام للعقل ، أو يفصل التضاد بين ابن قتيبة والجاحظ عن التضاد بين النقل والعقل ، حيث لا يقتصر الأمر على اندماج النصّ في نسق فكري أوسع ، بل يمتدّ ليشمل علاقات التشابه والتضاد التي تصل هذا النسق بغيره من الأنساق»[9]. وهذا الوضع العلائقي ، يضيف جابر،«لا يتميّز به النّقد الأدبي وحده ، بل تشترك فيه كلّ الحقول المعرفية للتراث ، على نحو يؤكّد الوحدة المنهجية للقراءة تأكيده الوحدة المتكاملة للموضوع المقروء ، حيث لا تنفصل ضرورة النظر إلى النصوص المقروءة داخل علاقاتها المتكاملة عن ضرورة النظر إلى التراث كلّه من حيث هو بناء لا يقبل التجزؤ ، للكلّ فيه الأولوية على الأجزاء ، ولا معنى للأجزاء فيه بعيدًا عن العلاقات الكلّية للبناء»[10] .

هذا ما جعل المسدّي ، بدوره ، ومن موقع اللّساني يلحّ على هذه الطبيعة النسقية والوحدة الدلالية الجامعة التي بها يستوي التراث نصًّا مكتملاً، يرتحل عبر الأزمنة وتتجدّد قراءته ، دون أن يستنفد، بل تكون دليلاً بارزًا على ديمومته ، حيث يقول :«فلا غرابة أن تُعدّ قراءة التراث تأسيسًا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب ، إلاّ أنّ قراءة التراث منهج لا يعوزه التأسيس اللّساني في حدّ ذاته . فكلّ قراءة ــ كما هو معلوم في اللسانيات العامّة ــ هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلاّ موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلةً من الدوالّ المتراصفة ، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن . وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده»[11] . ولعلّ أبرز نموذج يستدلّ به على صحّة هذه الفرضية هو قضية تفسير القرآن بما هو رسالة لسانية في حدّ ذاته ورسالة ذات طبيعة عقدية من ناحية أخرى ، فقد كان من المفروض أن يتحدّد«نمط قراءته منذ"نزوله"أي منذ حلوله محلّ الموجود اللساني على لسان بأنّه الأوّل ، لا سيّما أنّه نصّ خِلو من الطلاسم والملغزات ، فلم يكن مبهمًا ولا مستعصيًا، كيفَ وقد نزل تحدّيًا وإعجازًا لحضارة البيان بمنطوق البيان . وإذا بالتفسير علم شرعي يتحدّد لا بالاحتمال والإمكان . بل بالاقتضاء

والوجوب ، حتّى خشي بعض علماء الدّين على مرّ الزمان عقاب الآخرة إنْ هم لم يُتوِّجوا حياتهم بتفسير للقرآن . فلعلّ من نواميس الحضارة العربية أنّها تقوم على مبدأ النشوء والتولّد: يتناسل الموروث عبر الزمن فتتولّد من الموجود الواحد كائنات متعدّدة على قدر ما تتولّد من النصّ نصوص تلو النصوص»[12] .

الرؤية الجابرية للتراث / قراءة بأي منهج :

والمتأمّل في الخطابات النقدية التي توجّهت لقراءة التراث كثيرًا ما كانت تثير مصطلح الإشكالية Problématique ، واصفة به التراث كنصّ إشكالي أو ملغز، وهو مصطلح ارتبط في الثقافة العربية المعاصرة بالجابري ، الذي يعدّ صاحب مشروع نقد العقل العربي ، بدءًا بتكوين هذا العقل وصولاً إلى بنيته ، وهو ضمن هذا الأفق ، كما ألمحنا سلفًا، يقوم بمقاربة إبستيمولوجية يعيد من خلالها تفحّص الأنظمة المعرفية (الإبستيمية) Épistémè الأساسية التي تقوم عليها بنية العقل العربي ، وما تنطوي عليه هذه البنية من أنساق المفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمنح لمعرفة هذا العقل في مرحلة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ، ولّما كانت هذه المقاربة ذات منحى بنيوي فإنّها تجاوزت الإطار الخارجي ، كالظروف السياسية أو الاجتماعية أو التاريخية ، بل من منطلق زمن هذه البنية الثقافي ، الذي لا يخرج عن إطار المعايير المرتبطة بإشكاليات هذا العقل وأدوات إنتاجه للمعرفة[13] . والحديث عن بنية ، والقول للجابري ، يعني أساسًا«وجود ثوابت ومتغيرات ، وبالتالي فإنّنا حينما نتحدث عن بنية"العقل العربي"، فإنّنا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيّرات الثقافة العربية التي صنعته»[14]. هذا التداخل داخل بنية الثقافة جعل الجابري يُطلق مصطلح الإشكالية، حيث يقول :«الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن ، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفّر على إمكانية حلّها منفردة ولا تقبل الحلّ ــ من الناحية النظرية ــ إلاّ في إطار حلّ عام يشملها جميعًا. وبعبارة أخرى إنّ الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفّر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية ، أي نحو الاستقرار الفكري»[15] .

إنّ مساءلة التراث من خلال مشاريعه أو أنساقه ليس أمرًا هيّنًا يمكن لأيّ مقاربة بلوغها، إذ تتداخل فيها الأنظمة المعرفية المشكّلة لبنية هذا العقل ، خصوصًا الجانب اللاشعوري الذي يعبّر عن فاعلية نشاط النسق ولو على صعيد الغياب ، لذا، يتعيّن على كلّ قراءة للتراث أن تتفادى الوقوع في عقدة تضخيمه حتّى لا تقع حبيسة هذا التداخل ، وتحقّق ، في النهاية ، قراءة موضوعية ، تعزل فيها نفسها عنه ، ولو رمزيًا، فالتعامل«مع النصّ التراثي بوصفه شبكة من العلاقات وتوجيه الانتباه

والاهتمام إلى ملاحقة هذه العلاقات بجمد الحركة في تلك الخيوط العديدة التي تحول الكلمة العربية لدى القارئ العربي إلى نغم ، أو إلى صورة حسّية ، أو إلى مجموعة أحاسيس وأشجان . وبعبارة أخرى : إنّ تحرير الذات من هيمنة النصّ التراثي يتطلّب إخضاع النصّ التراثي لعملية تشريحية وعميقة تحوّله بالفعل إلى موضوع للذات ، إلى مادّة للقراءة»[16] . فالإشكالية ، بما هي بحث في صميم المعرفة وحدودها من خلال وحدة المساءلة التي ترى إلى أنظمة الثقافة كما لو أنّها كلاً واحدًا، لا تقف عند تخوم المنتَج داخل الفكر، بقدر ما هي مساءلة لجميع أدوات هذا الفكر الإجرائية التي أقام بها تفكيره ، ممّا يجعل الأمر أكثر صعوبة ، وربّما لا يحقّق الجهد من النتائج إلاّ النزر القليل ، وقد يقع في فخ التشريح وتحليل هذه الأنظمة ولا يملك بعدئذٍ القدرة على إعادة التركيب ، أو قد ينشغل بوظيفة الأنساق داخل البنية ويعمل على تحقيق البؤرة التي تتحكم في هذا النظام ، فينبري منتصرًا لنظام على آخر، فيقع في فخّ الاختزال والشمولية ، وهو الأمر الذي التفت إليه جورج طرابيشي في نقده لمشروع الجابري ، فقد وجد المفكر طه عبد الرحمن أنّ النظرة التجزيئية التفاضلية هي التي كانت طاغية في هذا المشروع[17]، وبدل أن يثبت وحدة هذا التراث وكلّيته راح يشرّح المضامين بعيدًا عن واقعها العملي ، أي تلك الإجراءات والآليات التي بها تمّ تأسيس هذه المضامين ، فهي رؤية واقعة في العقلانية المجرّدة وإيديولوجيا التسييس ، من هنا يبدو أنّ التوجّه الشمولي هو الطريق السليم للخروج من هذه النزعة التفاضلية ، بمعنى أن نتقبل«التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأيّ جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته ؛ فحتّى لو سلّمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث ، ما كان ينبغي للقارئ أن يعدل عن تقويمه ، متوسّلاً في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتّى تظهر كلّ جوانبه»[18] .

كما يبدو أنّ هذه المنطلقات الإبستيمية التي يعوّل عليها الجابري في قراءته للتراث تتناقض مع صاحب النسخة الأصلية الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Foucault ، فهذا الأخير ينظر إلى الإبستيمية ، حسب جورج طرابيشي ،«من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معيّن ــ ممتدّة في المكان متحوّلة في الزمان . أمّا عند الجابري ، الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها وتبضيعها، فهي على العكس متغيّرة في المكان ثابتة في الزمان»[19] . فالإبستيمية الجابرية ، إذًا، يضيف طرابيشي ، تتنكّر«لدينامية الإبستيمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لاتاريخية ، قراءة سكون وركود وموات . وناقد العقل العربي لا يتحفظ في الألفاظ التي يصوغ بها أحكامه . فعنده أنّ "الزمن الثقافي العربي زمن راكد"، زمن "لازماني" "زمن يمتدّ في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى

اليوم" "بدون تغاير، بدون تاريخ"، يعيش بعديًا نفس ما عاشه قبليًا بدون "نقلة" ولا "طفرة" ولا أي "قطع للاستمرارية" لا بين العصرين الجاهلي والإسلامي ، ولا بين العصرين الأموي والعباسي ، ولا بين عصري الانحطاط والنهضة»[20] . ليس هذا فحسب ، بل إنّ هذه الإبستيمية«لا تتصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولا تتّسم بأيّة قابلية تشكيلية . فقوالبها ثابتة ونهائية كما لو أنّها صُبّت من إسمنت مسلّح . ولسوف نرى أنّ ناقد العقل العربي لا يتعقّل أي تداخل أفقي محتمل بين الأنظمة العمودية الثلاثة إلاّ بلغة"الأزمة"»[21] . هذا، ولا يتردّد طرابيشي ، على غرار ما رأينا مع طه عبد الرحمن ، في وصف تقسيم الجابري لأنظمة العقل العربي إلى بيان وبرهان وعرفان بالعمل التشطيري[22]، وهو تقسيم قائم«على أساس إقليمي (مشرقي ، مغربي) ، أو قومي بلهَ شوفيني ("النظام البياني العربي ، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي ، النظام البرهاني اليوناني")»[23] . وقد وجدَ طه عبد الرحمن في هذا التقسيم إطلاقًا لمفهوم المعقول العقلي ؛ إذ العقول عنده ثلاثة :«عقل حصيف أساسه البرهان ، وعقل ضعيف أصله البيان وعقل سخيف سببه العرفان»[24] .

هذا، والحال أنّ معظم القراءات التي باشرت نصوص التراث إنّما كانت تبحث عن وضع قدمها في المعاصرة أو البحث عن حداثة هذا التراث مقابل الحداثة التي يفرضها الآخر/ الغرب ، أو بالأحرى جرّنا إليها بما حمله إلينا من مشاريع نهضوية بعدما سلبنا هويتنا قهرًا واستدمارًا، فهمَّ فريق إلى ركوب هذه الموجة ، فارتدّوا على كلّ ما هو تراثي أو من زمن الماضي ، بدعوى أنّه يدعو إلى الثبات والجمود ، لا سيّما ما أسموه"الموروث الديني"، بما هو سلطة متعالية تفرض نموذجها الواحدي ذا المرجعية الإلهية ، وقد كان من أبرز ممثّلي هذا التوجّه على الإطلاق أدونيس في كتابه : الثابت والمتحوّل . وتأتي هذه الرؤية التثويرية كردّ فعل على الأزمة التي تعيشها الثقافة العربية الحديثة من مظاهر الاستلاب وضياع الهوية ، فبدل الرجوع إلى التراث واللود به في مجابهة هذه الأزمة ، كما هو حال المنحى التقليدي الانتقائي الذي ينظر إليه بعين التقديس ، يحسن الارتماء في أحضان الحداثة الغربية ، فحسب برهان غليون ،«مع تواتر تراجع الثقافة المحلّية أو استبعادها من ميدان الفعالية وفك ارتباطها بالواقع الحاضر، تفقد أسباب نموّها وتطورها، وتتحوّل في ذهن أصحابها أنفسهم إلى تراث . والتراث يعني شيئًا ناجزًا ومنتهيًا ومتشيئًا ومن الماضي ، سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أو من القيم والتصورات التي ما زالت حاضرة جزئيًا في حياة النّاس وسلوكهم . وليس من قبيل الصدفة ، أنّنا أصبحنا نتحدّث ، نحن أيضًا، وبشكل لا سابق له ، عن التراث ونقصد به ثقافتنا العربية عامّة»[25] .

هذا لا يعني ، بالضرورة ، أنّ الميل إلى الحداثة والتحديث هو التخلّي عن الثقافة المحلّية أو ترك التراث وهجره أو التخلّي عن الهوية . بل«إنّ تحويل الثقافة المحلّية ، وإذن أيضًا الهوية التي هي ثمرتها، إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة ، وزيادة التطلّع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبع للقيم الفعلية وإطار لتحقيق إنسانية الإنسان . ومن هنا خطر تعليق الهوية بالتراث أو إظهارها كرديف للعودة إلى التقاليد والتشبّث بها. وهو ما يقع فيه التراثيون عادة ، وما لا يمكن أن يشكل في أيّة حال طريقًا فعالاً لحلّ مشكلة الاستلاب واسترجاع الذاتية» . إذًا، القول بأنّ الرجوع إلى التراث والاحتماء به كفيل بأن يحفظ لنا هويتنا لا يعدو أن يكون حلاً شكليًا هروبيًا لقضية الذاتية . فلا بدّ«أن ندرك أنّ الحفاظ على الهويّة ، هو أكثر من استرجاع الماضي ، وأنّه وإن اضطر إلى الاتكاء على التراث ، لا يتحقّق إلاّ بتأكيد الفعالية الذاتية وقيمة الأنا الجمعية . وهذا الأمر لا يتوفّر إلاّ بقدر ما تنجح الذات في أن تكون مشاركة إيجابيًا في الحضارة القائمة ومبدعة فيها»[26] .

فلو رمنا، من منظور هذه الرؤية ، تحقيق ذاتيتنا وهويتنا فإنّه يتوجّب علينا المشاركة في المعاصرة والانخراط في الحضارة ، ثمّة فقط نستطيع أن نكون فاعلين حضاريًا منتجين لذواتنا ضمن آفاقنا الراهنة ، وليس التراث ، إذ ذاك ، أو حداثة الآخر، إلاّ نصوصًا يتمّ مساءلتها ومحاورتها داخل آفاق التجربة التأويلية ، التي تدعو دومًا إلى فهم/ تأويل بطريقة مغايرة للذات وللآخر معًا، وهذا عبر مقولة المسافة الزمنية أو نظرية التنائي ، بوصفها إجراءً يحمي الممارسة التأويلية من الوقوع في عقدة تضخيم الأنا أو الخوف المستديم من الآخر/ المجهول . ولعلّ هذا ما حدا بالدارسين لإشكالية التراث إلى محاولة ربط التراث بالحداثة ، أو بالأحرى ، لا يوجد تراث إلاّ من حيث هو العناصر التكوينية للخطاب العربي المعاصر، فالجابري يعتقد بأنّ التراث كمصطلح لا ينتمي إلى الفكر العربي القديم ، فهو«بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفنّي ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفًا في بطانة وجدانية أيديولوجية ، لم يكن حاضرًا، لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم ، كما أنّه غير حاضر في خطاب أيّة لغة من اللّغات الحيّة المعاصرة التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا»[27]. فهو ، إذًا، خطاب شكّله الوعي المعاصر، أو قل هو نصّ ممكن لمّا يُنتَج/ يُكتَب ، وسيبقى دائمًا وأبدًا كذلك ، لأنّه ببساطة يسكن ذواتنا بوصفنا كائنات تاريخية ننتمي إليه وينتمي إلينا، لذا، والقول للجابري ،«فإنّ "التراث"، في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط "حاصل الممكنات التي تحقّقت" بل يعني كذلك "حاصل"الممكنات التي لم تتحقّق وكان يمكن أن تتحقّق . إنّه لا يعني"ما كان"وحسب ، بل أيضًا، ولربّما بالدرجة الأولى ، ما كان ينبغي أن

يكون . ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم"التراث"كما يوظّف في الخطاب العربي المعاصر»[28] .

هذا، وتفاديًا للخطاب المؤدلج الذي يستخدم التراث لصالح مذهب وتيّار تقليدي يحاول الاحتماء به صدًا لمنجزات الحداثة، ينبغي التمييز بين الفهم التراثي للتراث والفهم الإبستيمولوجي للتراث ، فالأوّل يشكّل خطابًا ذاتويًا يستدعي التراث كمفهوم إيديولوجي في الساحة الفكرية العربية الراهنة ، كالنزعة الاستشراقية والنظرة الماركسية، أمّا الفهم الموضوعي الذي ينظر إلى التراث في ذاته ، ويقصد الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، الذي يعني بـ"التراث"«الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللّغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوّف»[29]. وعليه ، يضيف الجابري ،«ما يهمّنا من كلّ ذلك هو اتفاق الجميع بأنّ "التراث"هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكّلت خلالها هوية حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة ، الحضارة الغربية الحديثة . ومن هنا ينظر إلى التراث على أنّه شيء يقع هناك [. . .] منظورًا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة ، حضارة القرن العشرين ، نقط إسناد لها، هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية»[30] .

إذا كان التراث ، حسب الرؤية الجابرية ، هو كلّ ما يتعلّق بالجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية ، بما في ذلك العقيدة والشريعة ، فإنّ الأمر يزداد تداخلاً وتشابكًا؛ إذ تتحوّل النصوص الفقهية والأصولية والفلسفية والبلاغية والنقدية التي حامت حول النصّ القرآني جزءًا لا تتجزّأ منه ، فتكتسب من ثمّ صفة القداسة وتصبح بمثابة الأصل الذي لا يمكن إزاحته أو توجيه النقد له ، وهو ما يجعلنا نتساءل ، هل يمكن اعتبار القرآن تراثًا؟ جدير بالذكر أنّ القرآن أكبر من كونه مجرّد نصٌ أنتجته الثقافة ، فهو خطاب إلهي يتجاوز حدود المكان والزمان ، وإذا تمّ النظر إليه كنصّ يتمّ إنتاجه بفعل القراءة والتأويل ، فإنّ هذا لا يقلّل من قدسيته وطبيعته المتعالية كنصّ إلهي ، هذا ما يجعل النصوص التي تدرسه لا تكتسب صفة القداسة ، وإنْ كانت بمثابة نصوص متداخلة معه وقابعة في بنيته كدلالة من بين الدلالات الممكنة التي يحتملها نظامه الدلالي الجامع . هذا، ما يجعلنا نقول بأنّ التراث هو تلك النصوص الشارحة التي قدّمت رؤيتها لنصّ الوحي ، ولا ينبغي أن نسقط المسافة بين النصّ الإلهي والنصوص البشرية ، إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الثانية تتفاعل مع الأوّل من منظور أفقها التأويلي لتعيد تأويله وإنتاج دلالاته الممكنة ، أمّا خلاف ذلك ، فإنّه يوقع صاحبه في سجن الوهم ، فيعتبر

أنّ«النصوص البشرية الشارحة للنصّ الديني الأوّل تكتسب بعض صفاته ، من حيث هي تجلى لــه ، كما تكتسب المرآة صفات ما تعكسه . ويحدث ذلك ، بالمثل ، عندما يُختزل حضور التراث كلّه في الجانب الديني وحده ، فيصبح مجرّد تنويعات عليه ، كأنّ النصّ الديني المنزّل هو العلّة الأولى ، وكــلّ نصوص التراث ، حتّى السابقة على نزوله ، هي نصوص ثوانٍ متعلّقة بهذا النصّ الأوّل ، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أو ضاع التعلّق ، ولا فارق بينها في القيمة سوى فارق درجة نسبتها ــ من حيث هــي معلولات ــ للعلّة الأولى ، وعندئذٍ يختفي كلّ ما قبل النصّ الديني من تراث»[31] .

جماع القول :

فلا سبيلَ لنا، والأمر على ما أقررنا، إلاّ أن ننفتح على هذا التراث ، مساءلة وحوارًا وتفاعلاً، فهذا التراث ،«من حيث توسّط حال وجوده ، في لحظة القراءة ، داخلٌ في تكوين وعي قارئه ومستقل عنه في آن ، فهو معرفيًا داخل شعور هذا القارئ وخارجه معًا، ومن ثمّ فهو ــ وجوديًا"أنطولوجيًا"ــ واقع "هنا"فيما يقرأه هذا القارئ "الآن"، وواقع "هناك"في ماضيه الخاصّ في وقت واحد ، خلال حدث القراءة الذي يتوسّط بين الذات والموضوع ، الماضي والحاضر، في لحظة واحدة ، كأنّها "مرج البحرين يلتقيان"»[32] . وما دام فعل القراءة عملية لا تنتهي إلى حدّ معيّن ، أو تصل إلى منتهى يستنزف فيــه النصّ وتوصد أبوابه إلى الأبد، فإنّه يتعيّن علينا أن نحرص على تجديد قراءتنا لهذا التراث ، الذي يجعلنا نتأوّل ذواتنا أوّلاً قبل أن نتأوّله ، وأنْ نعمل على تشييد ثقافة المراجعة الدائمة التي تحمل همّ الإضــافة وإعادة التأويل ، إذ ليس يوجد شيء أقتل للنصوص من قراءتها بأدوات لا تعي غيريتــها وطبيعتــها الاختلافية التي تجعلها على الدوام نصوصًا تنبض بالحياة ، ولعلّ هذا ما أدركه فيلسوف البصرة الكندي ، إذ يعتبر بأنّ تراث كلّ أمّة إنّما هو حلقة من حلقات تتميم النوع الإنساني . وحري بنــا إذا كنّــا حراصًا على تتميم نوعنا ، أنْ نبدأ ممّا قاله القدماء ، السابقون علينا، لا على سبيل استعادته أو تكراره بوصفه الأكمل والأنقى ، بل على سبيل تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامًّا، على مجرى عادة اللّسان وسنّة الزمان[33] .

فالتراث ، إذًا ، هو إنتاج بشري يعبّر عن كينونة الذات ضمن شروط تاريخيــة أســهمت في تشكيل خصوصيات الأفراد ، الذين أنجزوا بفعل الإبداع رؤيتهم الخاصّة للوجود ، وهو، وإنْ كان ثابتًا لدى منتجيه ، فهو متحوّل في الأزمنة والعصور ، يحتمل الإضافة والتطوير بفعل القراءة الواعية لهــذه الأنساق .

الهوامش:

(1) عبد السلام بنعبد العالي ، ميتولوجيا الواقع ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1991 ، ص91 .

(2) عبد السلام بنعبد العالي ، ميتولوجيا الواقع ، ص ص91 ، 92 .

(3) مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1990 ، ص215.

(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(5) مصطفى ناصف ، محاورات مع النثر العربي ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1997 ، ص10 .

(6) المصدر نفسه ، ص8 .

(7) عبد السّلام المسدّي ، التفكير اللّساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـــ تونس ، 1981 ، ص ص11 ، 12 .

(8) جابر عصفور ، هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط1 ، 1994 ، ص ص29 ، 30 .

(9) جابر عصفور ، قراءة التراث النّقدي (مقدّمات منهجية) ، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النّقدي ، النادي الأدبي الثقافي ، جدّة ، 1990 ، ص141 .

(10) المصدر نفسه ، ص ص141 ، 142 .

(11) عبد السلام المسدّي ، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ص12 .

(12) عبد السلام المسدي ، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ص13 .

(13) الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط3 ، 1988 ، ص37 .

(14) المصدر نفسه ، ص38 .

(15) الجابري ، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ المغرب ، ط5 ، 1986 ، ص27 .

(16) الجابري ، نحن والتراث ، ص23 .

(17) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، ط2 ، 1994 ، ص81 .

(18) المصدر نفسه ، ص82 .

(19) جورج طرابيشي ، إشكاليات العقل العربي ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، 2002 ، ص280 .

(20) المصدر نفسه ، ص282 .

(21) المصدر نفسه ، ص284 .

(22) المصدر نفسه ، ص285 .

(23) المصدر نفسه ، ص69 . (الهامش) .

(24) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص ص45 ، 46 .

(25) برهان غليون ، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط3 ، 2004 ، ص135 .

(26) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(27) الجابري ، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1999 ، ص23 .

(28) المصدر نفسه ، ص24 .

(29) المصدر نفسه ، ص30 .

(30) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(31) جابر عصفور ، هوامش على دفتر التنوير ، ص21 .

(32) جابر عصفور ، قراءة التراث النقدي ، ص158 .

(33) المصدر نفسه ، ص188 .

الفصل الرابع

محمد عابد الجابري
وإعادة بناء القول الديني

يحيى بن الوليد
المركز التربوي الجهوي، طنجة/ المغرب

إلى حدود فراغه من الجزء الرابع، والأخير، والموسوم بـ"**العقل الأخلاقي العربي**" (2001)، ومن "**مشروع نقد العقل العربي**" (1984 - 2001) لم يكن كثيرون، وبما في ذلك من المهتمين بمشروع "نقد العقل العربي"، وباقي أعمال محمد عابد الجابري، يتصورون أن يقدم هذا الأخير على التعامل،وبما يدل على مشروع ثان، مع "النص المؤسِّس" في تراث الإسلام والثقافة الإسلامية والمتمثل بـ"النص القرآني". وهذا بعد أن كان محمد عابد الجابري (1936 - 2010) قد حاول أن يظهر بمظهر المنسجم من ناحية الموقف من الوحي والخطاب الديني بصفة عامة، بل إنه تلافى، وعن وعي، الاقتراب منهما في مشروع "**نقد العقل العربي**" الذي بلغ آلاف الصفحات.

يقول الجابري في حوار كان قد أجراه معه محمد الصغير جنجار (ونشر أول مرة في المجلة المغاربية للكتاب "مقدمات" (العدد 10، صيف 97) وتحت عنوان "في قضايا الدين والفكر"): "ولذلك أرى أن نقد التراث، أعني أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشتغل به. أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي فلست مصلحا دينيا ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء "علم كلام" جديد. إن اتجاهي ومجال تحركي هو "نقد العقل" نقدا إبستيمولوجيا. وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه" (ص47).

من الجلي، إذا، أنه يقر بأن لكل "مجاله" [الأثير]... ودون أن تفوتنا الإشارة، هنا، إلى تفاوت المجالات وتفاوت الاستراتيجيات التي يصدر عنها المفكرون في مجالاتهم هاته. ولكن ألا يمكن لنا التساؤل، هنا،

ومن ناحية المجال ذاته، وبما لا يفارق دلالات التمييز سالفة الذكر، بأن الأمر يتعلق بـــ"اختيار مسبق" ينأى بصاحبه عن "العاصفة" وبالقدر ذاته يحميه من أن يهدر دمه كما حصل لفرج فودة، ومن أن يهدد بالقتل (وبمعناه الحرفي) وكما حصل لنصر حامد أبو زيد، مما جعل هذا الأخير يضطر للرحيل إلى الغرب في دلالة على "العقل المهاجر"، ومن أن يضايق أكثر من مرة كما حصل لأدونيس، ومن أن يحرق كتاب من كتبه كما حصل لمحمد أركون في الكويت. وعندما نعرض لهذه الحالات، وحالات أخرى، فإن ذلك لا يفيد، البتة، أننا نرغب في أن نماثل بين "المفكر" و"الملاكم"، وكأن هذا المفكر أو ذاك لن تغدو له من "قيمة فكرية" ما لم يجابه ويقاتل... وإلى أن يستشهد. لكن دون أن تفوتنا الإشارة إلى أن الأرض التي يقف عليها المفكر العربي لا تزال، ومن وجوه عديدة، ملغّمة، ولا يمكن له أن يثق في "الإقامة" عليها.

ومن هذه الناحية، والتي هي ناحية "المجال الأثير"، فقد وجهت لمشروع نقد العقل العربي انتقادات كثيرة منها موقف صاحبه من الوحي أو النص القرآني. يقول علي حرب وفي سياق قراءة (لافتة) لمشروع الجابري: "والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء، ويسكت عن أشياء. فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري. وإذا كان نقد العقل العربي والإسلامي يتطلب تحليل الخطاب ذاته، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذي انبنت عليه العلوم العربية والإسلامية على اختلافها" ("نقد النص"، ص97).

وكما أن الجابري، وحين يجعل من "عصر التدوين" (في القرنين الثاني والثالث للهجرة) ما بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني للهجرة) إطارا مرجعيا للثقافة العربية، يضرب "صفحا تاما عن واقعة المصحف، التي هي في الواقع النموذج الأول والأهم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة، لأنه بحكم تأخيره "عصر التدوين" قرنا كاملا عن زمنه يجد نفسه مضطرا إلى أن يسكت سكوتا تاما عن كتب القراءات وكتب التفسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور" كما أخذ عليه ناقده الشرس جورج طرابيشي في "**إشكاليات العقل العربي**" (صص 62 - 63). بكلام آخر، ولجورج طرابيشي نفسه، أن الجابري "بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي" (ص59). وهي الواقعة التي اختار نصر حامد أبو زيد (1943 – 2010)، وعلى

سبيل التمثيل، أن يدرسها اعتمادا على "المنهج الواقعي" المدعم بـــ"منهجية تحليل الخطاب" التي تفيد من الهرمينوطيقا والسيميوطيقا؛ وكل ذلك في إطار نوع من الانتظام في ميراث "الإسلام العقلاني".

وحتى إن كان الوصل ما بين محمد عابد الجابري ومحمد أركون في حاجة إلى دراسة مستقلة فإنه لا بأس من أن نستعيد، هنا، ما كان قد ذهب إليه محمد أركون، في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني"، من أن الجابري فضَّل التحدث عن "نقد العقل العربي" بدلا من "**نقد العقل الإسلامي**" لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي" (ص55). وهناك من ذهب، وفي سياق المقارنة، ومن ناحية الموقف من النص الديني نفسه، إلى أن الجابري "حاول بناء الذات العربية بمادتها وأدواتها القديمة وبالانتقاء من بين عناصرها، في حين حاول أركون تقويض الذات الإسلامية وإثبات تهافتها وتكوينها المشوه". هذا بالإضافة إلى أن الجابري "يبدأ من حظيرة الإسلام لينتهي إليها مؤكدا ثوابتها، في حين تنحصر أهداف أركون في زحزحة الثوابت وإحالتها إلى متغيرات". ولعل ما فعلته الدكتورة نايلة أبي نادر في كتابها الضخم "التراث والمنهج بين أركون والجابري" (2008) جدير بأن يبسط القول في الموضوع.

غير أن المؤكد، هنا، أن ما يطالب به أركون الجابري، أو سواه من الذين سعوا إلى المقارنة – أو المفاضلة – بينهما، هو ما لم يمكن له أن يتحقق، وعلى الوجه المطلوب، لكي لا نقول الأكمل، إلا في عاصمة كباريس أو غيرها من عواصم الغرب (الرأسمالي). وهي الفكرة نفسها التي كان قد استقر عليه الأفندي المحدث نصر حامد أبو زيد، وفي عز "المحنة" التي سيحته، وذلك حين أشار – وبألم- إلى أن ما قاله، وفي مصر طبعا، هو ما يقوله محمد أركون وأدونيس لكن في فرنسا وليس في مصر أو المغرب كما يمكن أن نضيف.

غير أن الجابري، وقبل مرحلة التعاطي للنص المؤسِّس، التي ختم بها مشروعه الفكري، كان يوخذ عليه وعيه بـــ"الألغام" التي كان التعاطي لها جديرا بأن يؤثر على "استقبال" مشروعه وبالتالي "تداوله" بين الجمهور العريض الذي كان يتوجه إليه الجابري. كان هذا الأخير يدرك، وجيدا، مثل هذه الألغام... ولذلك لم يقترب منها في أثناء رحلة "نقد العقل العربي"، بل إنه ردّ على من أخذ عليه "تقيته" بأنه لا يرى "أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن نعته بنقد لاهوتي" ("التراث والحداثة"، ص131).

غير أن هذا الاختيار كان، ودون التغافل عن ثقل المقاربة، وراء نوع من " الإجماع" الذي ضمن لأفكاره تداولا واسعا من قبل "مجموعات قرائية" ذات مرجعيات مختلفة وانتماءات متفاوتة. ويشرح الكاتب المغربي كمال عبد الطيف، وفي مقال معنون بـ"نقد العقل أم عقل التوافق؟ حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة"، الفكرة ذاتها قائلا: "وربما أيضا لهذا السبب تحتضن نصوصه [أي الجابري] من طرف جبهات فكرية متناقضة، فقد يعود سبب كل ذلك لكونه أحسن إنتاج فكري في الوفاق التاريخي. وقد يكون هذا الذي أنجزه الجابري مدعاة للاعتزاز والحبور، وذلك من خلال قراءة سياسية مباشرة لما يجري، ولما هو قائم. قراءة تريد لنفسها موقعا بين المواقع، موقعا في قلب المواقع" ("العلم الثقافي"، السبت، 10 ماي 1997). ولا بأس من التذكير، هنا، بـ"مغازلته للإسلاميين" وبـ"موقفه الملتبس من العلمانية"، مما أسهم من ناحية موازية في اتساع تداول مشروعه على نطاق واسع. ولعل هذا ما يبدو جليا في "حوار المشرق والمغرب" (1990) وفي "وجهة نظر" (1992).

غير أن ما سلف لا يفيد البتة أن الجابري لم يكن له موقف أو تصور للدين ولا من ناحية التراث الذي لا يمكن استيعابه من خارج فهم الدين فقط، وإنما من ناحية الموقف الشخصي كذلك. ولعل هذا الموقف الأخير ما قصد إليه الجابري حين قال في كتابه "إشكاليات الفكر العربي المعاصر": "وإذا كان لا بد من تحديد موقف شخصي من هذه القضية [ضرورة الروحانية] فإنني لا أتردد في القول: إذا كانت الروحانية تعني اللاعقلانية فأنا أرفضها، وإذا كانت تعني الخضوع للسلطة الكنسية فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذي أدين به ليس في كنيسة ولا ما يشبهها. أما ما يبقى بعد هذا وذاك، وهو كثير، فهو بالنسبة لي قابل للحوار" (ص124). وكما أن الجابري أشار، ذات مرة، وفي نص حوار معه، إلى أن النقد الذي يمكن أن يوجه إليه، ومن ناحية "السند الديني"، هو أنه سني... ودون أن تفوته الإشارة إلى أن المغاربة جميعهم ينتمون إلى مذهب السنة (جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، 08 مايو 1997).

ويعلق الجابري على اختياره لعبارة "العقل العربي" بدل عبارة "العقل الإسلامي"، والذي تصور فيه بعض ناقديه "تقية"، بأنه اختيار لم تمله عليه اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض. يقول في "التراث والحداثة" (وجازما): "أنا لا استعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات؟ إن اختيار عبارة "العقل العربي" هي بالنسبة لي اختيار استراتيجي مبدئي ومنهجي..."

(ص132). غير أن الاستقرار على العبارة ذاتها لم ينجم عنه أي نوع من مفارقة الثقافة الإسلامية، لكن دون التفريط في تقدير تأثيرات الثقافات الأجنبية الأخرى التي كانت سائدة وقتذاك. ولعل هذا ما قصد إليه البعض من أن "العقل"، هنا، "عربي".. لكن "مضمونه إسلامي".

غير أن الجابري، وفي ظل استقرار الجميع على عدم تفكيره في النص الديني المؤسس، كما أشرنا، وبما في ذلك من المفكرين، ومن المكرسين، ممن درسوا "العقل العربي"، وفككوا مستوياته، أمثال محمد أركون كما أسلفنا، ومن نقاده الشرسين كجورج طرابيشي، ومن الذين فككوا بدورهم مشروعه، سرعان ما سيطل على جمهوره بمشروع جديد، وذي صلة بقراءة النص القرآني، وموسوم بـ"مدخل إلى القرآن الكريم" الذي سيظهر جزؤه الأول، في سبتمبر من عام 2006، وتحت عنوان "في التعريف بالقرآن". وكما أنه سرعان ما سيردفه بمشروع ثان موسوم بـ"**فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**" سيظهر جزؤه الأول في مارس 2008، وجزؤه الثاني في أكتوبر من السنة نفسها، وجزؤه الثالث في مارس من عام 2009.

وهذا العمل أطل الجابري، ومرة أخرى، على قرائه في العالم العربي الإسلامي ككل؛ لكن بشكل مغاير وإن من خلال المدخل ذاته الذي هو "المدخل الفلسفي". وقد ظل الجابري، طيلة حياته، يشترط ، في محاورة التراث، الموقف الفلسفي باعتباره الأنسب لهذا الصنف من المحاورة. فالفلسفة، في تصوره، تأتي في الصدارة، وهي طريق العلم الذي يطالب البعض بأولويته. ومن ثم ضرورة التحرر من تلك "النظرة الخاطئة" التي تفهم الفلسفة على أنها تفكير منعزل في عالم ما ورائي. فهي ذات مهمة أساسية تنحصر في إعادة تأسيس الذات العربية في حاضرها، لكي تستطيع مواجهة مشاكلنا الحاضرة مواجهة عقلانية سليمة" كما قال الجابري في حوار معه "التراث وبناء الذات العربية" (مجلة "دراسات عربية"، السنة 28، مارس 1982، صص 111 - 114). ولم يكن غريبا أن يشير الجابري، في مقدمة الجزء الأول من **فهم القرآن الحكيم**"، إلى أن خوضه في سؤال "التعريف بالقرآن" كان استجابة لنوع من "المغامرة" التي هي قرينة "الجرأة التي تفرضها الفلسفة على من ينتسب إلى حقلها، بوصفها "البحث عن الحقيقة" (ص6).

وبإقدامه على الخوض في "المسكوت عنه"، ومن قبل نُعت الرجل بالمختص في "المسكوت عنه"، يكون الجابري قد فارق "الإنسان المجرد" كما هي حال "الإنسان الديكارتي الذي يحقق وجوده عندما يفكر

وليس عندما يعمل، أو يفاوض أو يواجه السلطة القمعية سواء كانت سلطة القيم أو سلطة البوليس أو سلطة الموسسات الإيديولوجية الأخرى وهلم جرا" كما لخصه البعض. ودون التفريط، وفي إطار من هذا "التحول"، في مرتكز "النقد"، وبما يعيد للأذهان، وبمعنى من المعاني، عبارة كانط الشهيرة التي تذهب إلى أنه "لا شيء يعلو على المراجعة والنقد". وكل ذلك في المدار الذي لا يفارق "الاجتهاد بمعناه العام" الذي أشار إليه الجابري في "نحن والتراث" (ص245). وهو "الاجتهاد" الذي دافع عنه ما نعتهم الفيلسوف ابن رشد بـــ"أهل البرهان" ممن سعى الجابري بدوره إلى الانتساب لهم.

وفي الحق لسنا، هنا، في مقام تلخيص ما جاء في "المشروع الثاني" للجابري. فهذا عمل آخر، ولا ينبغي التنقيص منه، وخصوصا إذا ما ذكرنا بـــ"التفاصيل" التي تسنده والتي سعى إليها الجابري عن قصد. يقول هذا الأخير في حوار له جاء في سياق الضجة التي أثارها كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم": "أنا تحدثت عن التفاصيل في الكتاب، لأن البحث العلمي يقتضي ذلك، ولأن الناس يجب أن يعرفوا ذلك" (**"الأيام"**، العدد 254، 11 -17 نونبر 2006). وهذه التفاصيل تدخل ضمن تصور أو "استراتيجيا التحليل" عند الجابري.

وتجدر الإشارة إلى أن المشروع الثاني، وخصوصا من ناحية "المنهج/ الرؤية"، لا يفارق، كثيرا، المشروع الأول ("نقد العقل العربي")، لكن مع اختلاف مصدره الطرح المرتبط بطبيعة الموضوع والسياق الذي يتضمن الطرح. ومشروع "نقد العقل العربي" كان قد جاء، وبلغة صاحبه، "كنوع من الاستجابة لظروف "النكسة" التي عاشها العالم العربي بعد 1967، وبما في ذلك حرب أكتوبر 1973 وما شاع في ذلك الوقت من استبشار بـــ"الصحوة الإسلامية" التي رافقتها، أو تجاوزها أو حلت محلها، الثورة الخمينية..."، ودون التقليل، هنا، من نكسة حزيران 1967 التي لا تزال تداعياتها متواصلة حتى أيامنا هاته.

أما المشروع الثاني فقد جاء، وبلغة صاحبه، وبصورة ما، نوعا من الاستجابة لظروف ما بعد أحداث سبتمبر 2001 التي شكلت، كما يمكن أن نضيف، مفصلا في التاريخ الكوني ككل وبما أعاد، ومن جديد، إعادة طرح "موضوع الإسلام" و"ترتيب علاقة الغرب بالشرق" وبطريقة مغايرة لما كان عليه الترتيب من قبل. وكل ذلك في المدار الذي سيفضي إلى ما سيعرف، وسواء في أثناء التداعيات التي سبقت الحدث أو تلته، بـــ"الإسلاموفوبيا" (Islamophobie) أو "الخوف المرضي من الإسلام"

كما يترجمها المفكر المصري السيد يسين في مقال "الذاكرة التاريخية"... وقود "معركة" العالمين" (جريدة "**الأحداث المغربية**"، الخميس 13 شتنبر 2007). وكل ذلك أيضا في المدار الذي لن يفارق "جائحة الإسلام" التي توشك على تدمير الحضارة الغربية" كما سعت إلى ترسيخ ذلك ماكينات الإعلام الموَجَّهة جنبا إلى جنب سيل التعليقات والكتابات والحوارات والسيناريوهات... التي جاءت في سياق الحدث وما بعده.

ولم يكن غريبا أن يستأثر الحدث بمفكر عربي في حجم المفكر - و"ناقد العقل العربي" - محمد عابد الجابري. يقول هذا الأخير موضحا (ونستحضر نصه على طوله): "غير أن ما حدث في سبتمبر من نفس السنة، وما تلا ذلك من أحداث جسام وردود فعل غاب فيها العقل، غيابه في الفعل الذي استثارها والذي كان هو نفسه نوعا من رد الفعل، وما رافق ذلك كله من هزات خطيرة في الفكر العربي والإسلامي والأوروبي، كل ذلك جعلني أنصرف إلى التفكير في "**مدخل إلى القرآن**"، مدفوعا في ذلك برغبة عميقة في التعريف به، للقراء العرب والمسلمين وأيضا للقراء الأجانب، تعريفا ينأى به عن التوظيف الإيديولوجي والاستغلال الدعوي الظرفي من جهة، ويفتح أعين الكثيرين، ممن قد يصدق فيهم القول المأثور "الإنسان عدو ما يجهل"، على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات شديدة التنوع، بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل، عالم ما زال قائما إلى اليوم: هو "العالم العربي الإسلامي" (ص8).

وفي ضوء هذا النص لا يمكن أن نستقر على حدث الحادي عشر بمفرده، إذ ثمة "معطى المجموعات الدينية المتعصبة" التي تتحرك بدورها بالاستناد إلى "تعريف" سعى الجابري إلى أن يرد عليه، و"من بعيد"، بـــ"تعريف مضاد". ومع هذه المجموعات يكون من الصعب التعامل مع النص القرآني باعتباره "حمَّال أوجه" تبعا لقولة الإمام علي التي يرددها العديد من الآخذين أو القائلين بـــ"التأويل الاعتزالي المعاصر" للنص القرآني. ومن ثم منشأ "التأويل" و"التأويل المضاد" الذي لا يتم به تفسير النصوص والظواهر فقط، وإنما يتم الاحتكام إليه في التعاطي لمشكلات الناس والعصر كذلك.

غير أن الجابري ما كان له أن يكتب الكتاب، وعلى ما هو عليه بين أيدينا، ومن متانة معرفة وعمق تحليل، لولا أجزاء نقد العقل العربي الأربعة التي وفرت له نوعا من الإبحار المعرفي العميق في قارة التراث

العربي الإسلامي، ولما وفره له المشروع ذاته أيضا من قدرة على البرهنة على نجاعة "المنهج/ الرؤية" التي ألحّ عليها منذ كتاب "**نحن والتراث**" (1980).

وفي المشروع نفسه سيواصل التحرك في التراث العربي الإسلامي، وبالاعتماد على الاستراتيجيا ذاتها، وهي استراتيجيا: "جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته". غير أن جعل القرآن (الكريم) "معاصرا لنا" قول في حاجة إلى "تحوط"، ولعل هذا ما لا يفوت الجابري نفسه. فجعل القرآن معاصرا لنا على "صعيد التجربة الدينية" "فذلك ما هو قائم دوما، بصورة ما"، ومن ثم كان المطلوب — أيضا— جعله معاصرا لنا على "صعيد الفهم والمعقولية". و"هذا طموح، ونحن نعتقد أنه مشروع. ويبقى مع ذلك تأسيسه من الناحية المنهجية" كما يتدارك الجابري (ص20).

ويندرج الكتاب في سياق "التعريف بالقرآن" وليس في سياق "تفسير القرآن" كما ينبه الجابري إلى ذلك في نص المقدمة، هذا وإن كان من الصعب الخوض في موضوع "التعريف" بمعزل عن "التفسير". ونقصد، هنا، إلى "التفسير بالمأثور" وليس "التفسير بالرأي" الذي سعى الجابري إلى أن يأخذ ببعض جوانبه في "فهم القرآن الحكيم". ويعالج الجابري في كتاب "التعريف" ثلاثة مواضيع يفرد لكل واحد منها قسما شبيها بكتاب مستقل. ويخوض، في القسم الأول، في "محيط القرآن"، ومن منظور ما سماه بــ"وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث". ويخوض، في القسم الثاني، في "مسار تكون القرآن وتكوينه" منذ ابتداء نزوله منجما إلى أن انتهى إلى المصحف الذي بين أيدينا. ويخوض، في القسم الثالث، موضوع القصص لاتصاله المباشر بالموضوعين السابقين معا.

وحتى إن كنا لا نرغب في أن نستعيد أفكار الكتاب كما أسلفنا فإن ذلك لا يحول دون الإشارة إلى تصوره للقرآن الذي أعرب عنه في سياق الحديث عن القصص القرآني والغاية المتوخاة من هذا القصص. يقول: "وكما أنه [أي القرآن الكريم] ليس كتاب قصص بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضا ليس كتاب تاريخ، بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخرى كتاب دعوة دينية" (ص239). غير أن "الفهم" (وبمعناه الذي سنتحدث عنه بعد حين)، والذي أراد الجابري أن يكون مدخله لـــ"تعريف القرآن" و"تفسيره"، جعله يعد النص القرآني "بنية ذهنية ولفظية وشعورية" كما استخلص رضوان السيد، ومحقا، في مقاله عن "محمد عابد الجابري وتفسير القرآن" (جريدة "**الحياة**"، 8 مايو 2010).

غير أن "البنية الذهنية" سالفة الذكر هي قرينة "المعنى المقصود" الذي ثقفه الجابري عن "جده الفلسفي" ابن رشد. وهذا المعنى كامن وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ولا يتم استخلاصه إلا اعتمادا على التأويل الذي يستلزم الاتكاء على "القيد اللغوي" حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني ("نحن والتراث"، ص245). فالتأويل، عند الجابري، وتحت تأثير "التحليل الإبستيمولوجي"، هو ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه (ص245). ومن ثم فإن أية "إعادة بناء للقول الديني" لا يمكنها أن تتم إلا في ضوء هذا النوع من الربط، وعلى النحو الذي لا يفارق "السياق القرآني" الذي يفضي إلى أبراز جانب المنطق والمعقولية في النص القرآني. فالجابري، هنا، يسعى إلى أن يوحي لنا بالفرق بين "التأويل والتأويل المفرط" إذا جاز أن نأخذ بأحد عناوين إمبرطو إيكو.

ومعنى ما سلف أن الجابري لا يفيد من "هرمينوطيقا النص الديني" التي تفرض ذاتها على دارس النص القرآني، وخصوصا تلك التي تسعى إلى ربط النص بالواقع في نطاق الإفادة من "سوسيولوجيا الأديان"، ولا يفيد من "التأويل الفينومينولوجي" الذي سلكه البعض الآخر (وهم قلة) في استخلاص دلالات اللغة والمصير والأخلاق والوجود والجمال في النص القرآني، وإنما يواصل رحلة "البحث الإبستيمولوجي" التي كان قد انتظم فيها مشروع "نقد العقل العربي". فهو يوحي بأن القرآن "خطاب عقل"، لكن بفهم الجابري المخصوص لأنه هناك العديد ممن قالوا بالفكرة ذاتها.

غير أن "المعنى المقصود" لا يخفي "تصورا آخر" يتكشف عبر جملة من الأفكار والعناوين التي تخللت محاور "المحيط" و"التكوين" و"القصص". وذلك مثل موضوع "البداية التاريخية" (ص16)، و"النبي الأمي" (ص69)، و"الأمية التي ليست علامة على المعجزة" (ص82)، و"النزول مرة واحدة" (ص145)، و"جمع القرآن ومسألة الزيادة والنقصان فيه" (ص193)، و"أنواع التحريف" التي هي "واقعة في القرآن ومعترف بها بصورة أو أخرى من طرف علماء الإسلام تحت العناوين التالية: التأويل، الأحرف السبع، القراءات، مسألة البسملة..." (ص202)، و"حصول التغير في القرآن" (ص210)... إلخ. هذا بالإضافة إلى نقده لربط كل آية بنازلة معينة، ورأيه في هذا التفسير "نزعة تجزيئية تمس بعمق مسألة المصداقية" (ص230). ودون التغافل عن ما تخلل بعض مباحث الكتاب مثل دعواه إلى "قيام

مصالحة تاريخية بين الأديان الثلاثة" (ص65) في دلالة على نوع من "النزعة الإنسانية" التي تتسرب في الفهم ذاته، وفي أكثر من موضع من الكتاب، هذا وإن كانت هذه النزعة لا تقدم ذاتها بشكل مباشر.

وتجدر الإشارة إلى أن الأجل لم يمهل الجابري حتى يفرغ من الجزء الثاني من "مدخل إلى التعريف بالقرآن" الذي كان سيكمل الجزء الأول مثلما كان سيكون له تأثيره. وفي ضوء بعض الإشارات التي تخللت الجزء الأول نخلص، ومع الجابري نفسه، إلى أن الجزء الثاني كان سيتمحور حول "محتوى القرآن" (ص133) أو حول "لحظة القرآن/ الكتاب: عقيدة وشريعة وأخلاقا" (ص148). وهي لحظة لا يمكن لها أن تتضح، ومنهجيا، إلا بعد لحظة أو "مسار التكوُّن والتكوين" التي هي مدار الجزء الأول. بكلام آخر: سعى الكتاب الأول إلى "جعل القرآن معاصرا لنفسه"، وكل ذلك بالاعتماد على منطق "ترتيب النزول"، فيما كان الكتاب الثاني سيسعى إلى "جعل القرآن معاصرا لنا". ويبقى أن نسأل: هل كان الجابري، في الجزء الثاني، سيقول بمبدأ "تحرك الدلالة"؟ وهذا ما لا نستبعده أو لا نستبعد بعضه بالنظر إلى "الحدة المنهجية والتصورية" التي ميّزت الجزء الأول.

فالملاحظ، إذا، أن الجابري كان يسعى إلى أن يجمع بين أهم محورين في الدراسات القرآنية، وهما: "تاريخية القرآن"، و"الدلالة الكلية للقرآن"... أو "دراسة ما حول القرآن" [ما حول النص] و"دراسة القرآن" [النص] كما كان قد دعا إلى ذلك، وقبل عقود، الشيخ أمين الخولي (1895 ـــ 1966) في كتابه "**مناهج تجديد**" (1944) الذي دعا فيه إلى "الدراسة الأدبية" للنص القرآني تمييزا لها عن "الدراسة العلمية" التي كانت تسعى إلى أن ترد أي اكتشاف علمي إلى القرآن. وهو ما كان قد انتقده الجابري بدوره، وبشكل واضح، في "وجهة نظر".

غير أن الجابري، وعلى مدار الفترة التي كان من المفروض أن يظهر فيها الجزء الثاني من "تعريف القرآن"، كان قد أقدم على نشر "فهم القرآن الحكيم" وفي ثلاثة أجزاء (وقد سلفت الإشارة إليها). وسعى فيه إلى بناء "تفسير للقرآن حسب ترتيب النزول" سعيا منه إلى استبطان "المنطق" (كما يسميه) الذي بموجبه يغدو "مسار التنزيل" "مساوقا لمسيرة الدعوة المحمدية"، وكل ذلك بالاستناد إلى "قراءة القرآن بالسيرة، وقراءة السيرة بالقرآن". هذا وإن كان عمل الجابري، وكما أخذ عليه الكاتب السوري عبد الرحمن الحاج، وفي مقال مركز "الجابري وإعادة "فهم القرآن الحكيم" ، "يمثل إضافة لفهم السيرة النبوية قبل أن يكون إضافة لفهم القرآن"... أو أن، وفي سياق المقال نفسه، "فهم القرآن"

لدى الجابري أقرب إلى "فهم السيرة" من خلال القرآن وليس العكس" ("**الحياة**"، السبت، 05 يونيو 2010).

وفي هذا العمل لم يفارق الجابري المنحى العام الذي ميّز عمله السابق، وهو منحى الباحث الذي يعتقد في جدوى "المدخل الفلسفي" على مستوى تدبّر موضوع "فهم القرآن". هذا بالإضافة إلى الحفاظ على المنهج نفسه الذي اعتمده في العمل السابق. يقول: "إن المنهج الذي اتبعناه على مستوى "التعريف" يفرض نفسه علينا على مستوى "الفهم" كذلك" (ص7). وهو المنهج الذي ينهض، وسواء في "التعريف" أو "الفهم"، على مستويين: مستوى أول وهو مستوى "الفصل" (ومعناه ربط المرويات بزمانها ومكانها)، ومستوى ثان وهو مستوى "الوصل" (ومعناه ربط النص بعصرنا "وكما هو في أصالته الدائمة" كما ينعتها الجابري في نص مقدمة الجزء الأول من "فهم القرآن الكريم" (ص7). فالنص القرآني لا يمكن التعامل معه من منظور ما سماه الجابري نفسه، في "نحن والتراث"، بـــ"عمر الإشكالية" التي يمكن التمييز داخلها بين "الحقل المعرفي" و"المضمون الإيديولوجي". فلا مجال داخل النص القرآني لـــ"ما تبقى" على شاكلة "ما تبقى من تراثنا الفلسفي".

وسؤال "فهم القرآن" يستعيد سؤال "التعريف بالقرآن". وفي كلتا الحالتين، حال "تعريف القرآن" أو "فهم القرآن"، فالأمر لا يخلو من "مغامرة". ومصدر المغامرة، هنا، لا يكمن في الخوض في التعريف أو الفهم ذاتهما، وخصوصا إذا ما ذكّرنا، ومع الجابري نفسه، بأن العمليتين خيض فيهما، من قبل، وكل ذلك في المدار الذي يجعل الباحث بإزاء سيل من "المرويات". فسؤال "التعريف" أو "الفهم" مصاحب أو ملازم للأزمان والعصور، ولذلك كان "أصل المغامرة" في السعي إلى "الإجابة" لكن في ضوء معطيات العصر. فهذه هي "المغامرة الكبرى" كما يصفها الجابري في مقدمة الجزء الأول من "فهم القرآن" (ص6)، وهي "مغامرة العقل" كما يمكن تأويلها لدى الجابري. هذا وإن كان هذا الأخير يرجح كفة "عملية الفهم" أكثر ضمن "المغامرة". وهذه المغامرة هي ما جعل رضوان السيد، وفي مقاله سالف الذكر، يتصور أن تفسير الجابري الذي سماه "التفسير الواضح"، وعلى أساس من "ترتيب النزول"، أدعى إلى ألاّ يكون التفسير واضحاً على الإطلاق؛ هذا بالإضافة إلى أنه يهدد النص القرآني بنية ووحدة وإن بطرائق غير مباشرة.

غير أنه سيكون من الصعب القول بأن الجابري يسعى إلى نسف الدين أو حتى التشكيك فيه، وبما في ذلك في أثناء التحليل، أو أنه يدعو إلى "فهم أنثروبولوجي" بموجبه يغدو الدين مفهوما ثقافيا عاما يتجاوز حدود العقائد والشعائر والأخلاق. وهذا لكي لا نذهب إلى أنه يقول أو يوحي، وسواء بشكل مباشر أو مداور، بـ"بشرية القرآن" التي قال بها بعض دارسي القرآن من المفكرين العرب ممن تأثروا ببعض "الدراسات القرآنية الاستشراقية". ولعل الموقف الداعم للدين، ومن خلال المدخل الفلسفي، هو ما كشف عنه الجابري منذ أبحاث "نحن والتراث، وخصوصا في المقال الذي كرّسه للفيلسوف ابن رشد الذي جعله "علامة" على ما تبقى من تراثنا الفلسفي. يقول في خلاصة دراسته حول موضوع الفلسفة والدين عند ابن رشد: "وإذن، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة أي تأويل خاطئ لها، وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين، وكلاهما يطلب الحق نفسه" (ص246). فالكلام، هنا، بـ"لسان ابن رشد"، ويصعب أن يتكلم الجابري بلسان أي فيلسوف آخر على الرغم من "الإعجاب المعرفي" الذي يبديه بابن خلدون.

غير أنه لا بأس من أن نشير إلى أن الجابري، في عمله التعريفي، لم يكن يفارق مسألة التأكيد على نوع من "تاريخية النص القرآني". والتاريخانية، كما يعرفها محمد أركون، وفي كتابه "القرآن ـــــ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، "تعني أساسا أن حدثا تاريخيا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية" (ص48). ثم إن ظاهرة الوحي لا تزال متجاهلة في بعديها التاريخي والأنثروبولوجي من قبل جمهور المسلمين (ص105). ويظهر لنا أن الجابري تجاوز الاكتفاء بالتاريخية سالفة الذكر نحو ما كان أركون نفسه قد قصد إليه من أن "مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق" كان أكثر إقناعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا" (ص9).

فالجابري، إذا، وباشتغاله على النص المؤسس، تجاوز ما كان يطالبه به بعض نقاده ممن أخذوا عليه مبدأ "التقية" و"القفز على الواقعة القرآنية". لقد تجاوز مسألة "السكوت عن كتب القراءات وكتب التفسير"، وتجاوز "مصحفة القرآن" التي مرت بأطوار شتى: التنقيط والتنوين والتقسيم والتحزيب" كما

سجل عليه طرابيشي في "إشكاليات العقل العربي" (ص63). إن ما سلف لا يجعلنا بإزاء "أفكار" فقط، وإنما بإزاء "ألغام" أيضا.

وقد سعى الجابري، من خلال عمله، وبتصوره الجريء، والتحليلي أيضا، إلى مجابهة ما سماه، "في التعريف بالقرآن"، بـــ"الأفكار المتلقاة" (Idées reçues، received ideas)، وخطورة هذه الأفكار كامنة في تحولها إلى "عوائق معرفية". ويحصل ذلك، وكما يشرح، حين "يسلم بها الناس دون أن يعوا أنهم يسلمون بها بدون فحص ولا نقد. وهكذا صار من الصعب قبول المس بها لأن "الأفكار المتلقاة" تصوغ عالم المتلقي لها، وذلك إلى درجة أن هذا الأخير يقوم بصورة آلية برد فعل سلبي رافض أمام كل نقد يمسها وكأنه يخاف أن ينهار عالمه ذلك" (ص85). والأفكار المنتقاة هاته قرينة ما سينعته، في الجزء الأول من "فهم القرآن الكريم"، بـــ"سياج "العادة" المحمدة الرؤية" التي لا "تستحث الفكر المتقاعس على العمل لاكتساب رؤية جديدة أكثر استجابة لروح لعصر" (ص6).

ويبقى أن نسأل، ودون أن تكون في نيتنا الإجابة القاطعة، أن الجابري، في العمل الذي تلا مشروع "نقد العقل العربي"، تصرف باعتباره "باحثا" وليس باعتباره "فقيها" أو "مصلحا دينيا" أو "مجددا دينيا". لقد واصل، في عمله، صفة "الدارس" المنحاز، وبالكلية، لــ"النقد الإبستيمولوجي" ضدا على "النقد الإيديولوجي". وهو بدوره أشار، وفي أثناء نقده لـــ"النزعة التجزيئية" سالفة الذكر، وإن عرضا، لصفة "الباحث" (ص230). ولذلك لا يمكن لنا، وهو ما فعله بعض نقاده، أن نأخذ عليه عدم استناده لـــ"مرجعية علوم القرآن" في "تعريفه" للتفسير. وربما أمكننا، هنا، أن نرادف بين "التفسير" و"الفهم" (بمعناه الإبستيمولوجي الغالب)، لكن على أساس من عدم "التضحية بالتفسير" ولا لأن صاحب "فهم القرآن" كان يستعين، في أحيان، بالتفاسير فقط، وإنما لأنه كان، وفي أكثر من حال كذلك، يعجز عن "الفهم" بواسطة "العقل" سعيا وراء المنطق والمعقولية في القرآن، مما كان يفضي به إلى "المرويات". والجابري بدوره يشير، "في التعريف بالقرآن"، وفي أثناء الحديث عن "ترتيب النزول"، إلى أن "هذا الجانب لا يمكن استنباطه بالعقل وإنما الاعتماد فيه على المرويات". غير أنه يلح في الوقت ذاته على "أن الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي [...] فلا بد من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المأثور" (ص222).

وعلى مستوى آخر يبدو لنا أن الجابري تجاوز "صفة الباحث" نحو "تمثلات المثقف"... أو أنه سعى، و"من داخل مقالات "نحن والتراث"، وتمييزا لها عن مقالات "من خارج "نحن والتراث"، إلى أن يضطلع بدور "المثقف". لكن دون أن يتنازل عن "عرش التحليل"، لأن مظهر الفكر يظل الغالب عليه. والمظهر الأخير هو الذي جعله ينغلق في "التفكيك" (وبغير المعنى الدريدي للمصطلح) لأبنية الفكر وقبل البحث في ربط هذا الفكر بالواقع؛ بل إن الفكر العربي ظل يربط أكثر مما يحلل كما أخذ عليه الجابري في ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي" التي كان قد نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ما بين 24 ـــــ 27 أيلول/ سبتمبر 1984 والتي ظهرت بعد عام واحد في مجلد ضخم تحت العنوان نفسه.

ونتصور أن دور المثقف، ومن خلال صور المفكر، هو الذي جعله يتعاطى لموضوعي "التعريف" و"الفهم"، وكل ذلك في المنظور الذي جعله لا يفارق "حقول الألغام" كما ينعتها علي حرب. تلك الألغام التي عادة ما يتهرب منها المفكرون، النقديون والكبار، بدليل أن الدخول في مناقشتها أو التعليق عليها عديم الفائدة مادام أمرها محسوما لفائدة المجموعات الدينية التقليدية المتعصبة والمتطرفة التي تسيطر على شبكات الاتصال المجتمعي التحتي التي تضمن لها قوة الحشد والتجييش. وهذا ما كان قد عبر عنه عبد الله العروي، وبشكل جلي، في حوار معه. وهو الموقف ذاته الذي عبّر عنه محمد أركون الذي تفرغ، وبالكلية، وعلى مدار يزيد على أربعة عقود، لدراسة الفكر الإسلامي؛ بل وحرص، ورفقة تلامذة له، على تقديم "علم كلام جديد". لقد عبّر عن "إحباطه ويأسه من عدم نجاح مشروعه" في العالم العربي، ولاسيما داخل الجامعات الإسلامية التي تسيطر عليها المجموعات الدينية التقليدية غير المطلعة على المقاربات المنهجية العامة والعلوم الإنسانية الحديثة. وقد يكون هذا "الإحباط" حالة عامة تخص العديد من "المتكلمين الجدد" كما عبّر عن ذلك لسيد ولد أباه في مقاله "المتكلمون الجدد" (**"الشرق الأوسط"**، 2008/01/25).

هذا بالإضافة إلى ما قد يجليه ذلك النوع من النقاش، الذي يمضي إلى "الثوابت"، والذي يحرص على أن التجديد لا يجب أن نحصره في إطار إعادة قراءة السنة والأحاديث فقط، بل لا بد من أن يمتد إلى القرآن ذاته، من ردود قد يتم تجاوزها نحو مضايقة هذا المفكر أو ذاك وإلى ذلك الحد الذي يبلغ تهديده في وسطه الاجتماعي، مما قد يجعله في "محنة" أو "نكبة" على غرار "محنة ابن حنبل" أو "نكبة ابن رشد" اللتين كان الجابري نفسه قد شرّحهما في كتابه **"المثقفون في الحضارة العربية"** (1995).

وإذا كان الجابري قد أشار، في مقدمة الجزء الأول من مشروع "نقد العقل العربي"، إلى "القارئ المتحزب" و"المنخرط في صراعات الماضي" الذي لن يجد مكانا له في المشروع، ودون التغافل عن استبعاده لهذا النوع من القارئ بدافع ما سمّاه، في مصدر آخر، وإن في أثناء الحديث عن المعتزلة، بـ"النظرة الموضوعية"، فإنه في حال عمله الذي تلا المشروع، والذي جعل من "النص المؤسس" محورا له، لم يسلم مما تجاوز الصنف السابق من القارئ نحو نيران النقد والردود التي كان الكثير منها عنيفا، بل وبلغ، وكالعادة مع الكتب الشبيهة، حد "تكفير الرجل" وتدميغه بالإلحاد والعلمانية، والنظر إلى العمل باعتباره "هدية ثمينة إلى أعداء الأمة"، بل وتصنيفه ضمن "محاولات الطابور الخامس لأعداء الإسلام" الذي يسعى إلى إشعال الفتنة... وغير ذلك من الأوصاف التبخيسية والأحكام العدائية وبما يعيد إلى الأذهان فكرة "الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة" أو "الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة" التي يمكن إدراجها، وبلغة زماننا، ضمن ما يعرف بـ"حبال الخطاب النقيض".

فالكتاب، وفي نظر الأعم الأغلب من الردود، كان مجرد "ادعاءات" و"افتراءات" و"ترهات" و"طعون"... إلخ. ومن حسن حظ الجابري أن هذه الردود ظلت حبيسة شبكة "الاتصال الدولي"، ولم ترق إلى الانتظام داخل مجموعة أو تيار ديني، وبما يعيد إلى الأذهان دلالات "الشارع" الذي أشار إليه الجابري بدوره في نهاية مقدمة "التعريف"، مما كان سيجعل الردود تأخذ "منحى عمليا" كان بالإمكان أن يترجم إلى "منحى مؤسسي"، ومما كان سيهدد صاحب "نحن والتراث" في وجوده الاجتماعي وتحركه اليومي. وفي فضاء اجتماعي، قوامه الحصر (البلوكاج) الاجتماعي والعجز الاقتصادي والفقر الفكري، لا يمكن لتهديد من هذا النوع إلا أن يتحول إلى واقع ملموس كما قلنا في مختتم دراسة كنا قد كرسناها لـ"قراءة" نصر حامد أبو زيد للنص الديني في كتابنا "**سلطان التراث وفتنة القراءة**" (2010).

والخلاصة أنه ثمة أعمال كثيرة كتبت، ومن منظورات مختلفة، ومن مستندات منهجية ومرتكزات تصورية متباينة، حول النص المؤسس، واستطاعت "التأثير" في الواقع الثقافي وبالقدر نفسه لفتت الأنظار إلى أصاحبها. كتب كثيرة ولا داعي لاستحضارها، وخصوصا وأن قيمة البعض منها صارت "قيمة تاريخية". لكن دون أن يفيد ذلك عدم الرجوع إلى مثل هذه الكتب وبالتالي محاولة الإفادة منها،

ولا سيما تلك التي كانت، ولا تزال، ومن وجوه عديدة، تنتظم في "الإسلام العقلاني" الذي سعى الجابري، وبكثير من التفرد، وفي إطار من "التحديث المنهجي"، إلى الانتساب إلى دوائره.

وإذا كان لنا أن نميز عمل الجابري، وضمن هذه الكتابات، فإننا لا نجد كبير عناء في التشديد على أن العمل، وكما في أعمال الجابري الأخرى، يرفع بالتحليل إلى أقصى ما يمكن في سلم الفكر، وكل ذلك في المدار، وقد يكون هذا هو الأهم، الذي لا مجال فيه لـــ"السجال" الذي طبع أعمالا عنيت بالنص القرآني ولو بالارتكاز على منهج محدد. والجابري بعمله هذا لم يخرج عن دائرة "إعادة بناء القول الدين"، وكل ذلك في المدار الذي لا يخفي أهمية إدراج النص المؤسس في بناء الذات العربية. غير أن عملا من هذا النوع يستند بدوره إلى "تصور"، أو هو ما لا يمكنه التمظهر إلا من خلال تصور هو قرين شعار "أنا أفكر إذن أنا مسلم". ثم إن العالم المجتهد إذا أصاب فله أجران: أجر الاجتهاد وأجر الصواب، وإذا أخطأ فله أجر واحد لأنه اجتهد كما كان قد قال، ومنذ قرون، ابن رشد في "فصل المقال". و"من يرد الله به خيراً يفقه في الدين" تبعا للحديث الذي رواه البخاري ومسلم.

الفصل الخامس

استعادة الحاضر

في المشروع الفلسفي عند الجابري

عبد العزيز بومسهولي

أكاديمية التربية والتكوين، مراكش/ المغرب.

" مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريبا "[1]

محمد عابد الجابري

"الحياة الحقة غائبة، لكننا نوجد في العالم"[2]

لفناس

****

عندما فكرنا في إصدار كتابنا **"الفلسفة المغربية، سؤال الكونية والمستقبل"**، انطلاقا من عنوان فرعي سميناه **"ما بعد الجابري والعروي"**. لم يكن هدفنا كما بدا للبعض هو تخطي الجابري والعروي، وإنما على العكس من ذلك احتفاء بالجابري والعروي معا، وهو ما حدا بنا مرة أخرى إلى إهداء كتابنا **"الكائن والمتاهة، التفكير في الزمان المعاصر"** إلى محمد عابد الجابري. لقد كان هدفنا إذن يسعى إلى تأكيد أن انطلاق الفلسفة المغربية، أو انبعاث حياة فلسفية جديدة، إنما جاء عقب

اكتمال المشروع النقدي الضخم للجابري الذي تمثل في أعماله الكبرى التي اهتمت خاصة بنقد العقل العربي، كما جاء عقب اكتمال المشروع الفكري للعروي كذلك، فالتفكير فيما بعد الجابري والعروي هو تفكير في استعادة الحياة، وإرجاع الفكر حيا ملتحما بالحاضر، فمشروعا هذين الفيلسوفين المغربيين لم يكن يهدف إلا على تحرير العقل العربي مما هو ميت متخشب في كيانه وإرثه الثقافي، وهو ما يعني أيضا تحريرا للأرض التي يمكن أن ينبعث داخلها فكر فلسفي جديد متحرر من سلطة الأصل، ومنفلت عن الثوابت التي تشكل بنية العقل العربي، فكر يستعيد أسئلة الحاضر بما هي أسئلة الحياة، إنه فكر الحاضر بما هو أسلوب لممارسة فن الحياة.

إذن فالتفكير فيما بعد الجابري والعروي هو في حد ذاته احتفاء بالجابري والعروي لا على نحو متطابق، وإنما على نحو مخالف. فلم يكن هدف الفيلسوفين إنتاج عقول تتشابه تستعيد نفس الطريقة في النقد والتفكير، وإنما تحرير النقد والفكر عن الطريقة أي عن الإتباع، أي أن هدفهما هو التحفيز على الانفصال، ومن ثمة فإن الجابري والعروي لم يعيرا انتباها كبيرا للمحاولات النقدية سواء تلك التي تدور في فلكها لأنه لا تضيف شيئا جديدا وإنما تكرس اتباعية جديدة، أو لتلك الأطاريح النقدية النقيضة،لأنها لا تفكر في أغلبها. انطلاقا من مشاريع جديدة، وإنما تمارس النقد من خلال المقايسة، بل على العكس من ذلك كان اهتمامها يلتفت إلى تجارب فكرية مغايرة من مختلف الأجيال، بنعبد العالي، محمد سبيلا، محمد المصباحي، سالم يفوت،محمد وقيدي، إدريس كثير، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال وغيرهم. والغاية من هذا الالتفات هو تحرير الممارسة الفلسفية من التقليد، وجعلها ممكنة.

يقول الجابري في مقدمة تكوين العقل العربي :

"مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريبا"[3].

إذن ليس النقد الفلسفي للعقل غاية في حد ذاته، ولكنه ممارسة من أجل التحرر ليس من الموت بوصفه تجربة ميتافيزيقية، وإنما مما هو ميت يعيق حياة العقل ويحول دون فعاليته المسكونة بالموروث الثقافي الجامد، أي يحول دون أن يغدو وتجربة زمانية تكشف عن صيرورته، أي عن التغير الذي يصيره متجددا.

غاية الجابري إذن هي فسح المجال للحياة كي تستأنف دورتها في الكيان العقلي، ومعنى ذلك إرجاع الحياة إلى الفكر، إرجاع يسمح بإمكانية انبثاق حياة فكرية جديدة تتيح المجال لتفلسف بالحاضر ومن خلال الحاضر، ومن ثمة فسح الفضاء لإبداع فلسفي جديد يسكن أو تسكنه لغة جديدة، ويحيا زمنا جديدا، وروحا مغايرة لا تستكين إلى أصل ثابت أو تطابق وقياس، ولكنها روح تغامر في اكتشاف كيفيات مغايرة للعيش فكريا على الأرض، وتأسيس رؤيا للعالم يغدو من خلالها الحاضر أسلوبا للحياة أي تجربة تختبر إمكانية الفرد في ابتكار حياته.

لقد كانت مهمة الجابري النقدية شاقة وعويصة لأنها من جهة تستهدف الحفر الأركيولوجي في بنية العقل العربي، وهو ما تطلب منه مجهودا جبارا تمثل في التنقيب في التراث وتصنيفه وقراءاته وتحليل أسسه واكتشاف إستراتيجية عالمه الذي تحكمه ميتافيزيقا معيارية صارمة، ولأنها من جهة أخرى تستهدف تدشين عصر تدوين جديد يمنح للحاضر إمكانية تأسيس مشروعه التاريخي الحي.

إن العقل العربي كما يرى الجابري تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، أي أنه مكون بذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية : تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه[4]،وانطلاقا من تحليله للأساس الإبستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي وكرست نزعته المعيارية، يخلص الجابري إلى نتيجة حاسمة وخطيرة في ذات الوقت وهي أننا لم نخرج عن "العصر الجاهلي" بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية : جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية[5].

ومعنى هذا في تأويلنا أننا نعيش من غير حاضر، فالحاضر هو الغائب الأكبر في معادلة العقل العربي، أي أننا نعيش خارج دائرة الزمان الحي، فما يحيا ويعيش ليس كينونتنا الزمانية، وإنما هو ذلك الحاضر /الشاهد اللازمني، هو حاضر العصر الجاهلي الذي يحيا من خلالنا ويسكن ذواتنا. فنحن لا نفكر ولا نعيش وإنما تحضرنا تمثلات هذا الماضي الذي يجثم على حاضرنا ويتلف رغباته، ويدمر قدرته على الفعل وصناعة الحدث، فأقصى ما نفكر فيه هو استعادة أمجاد الماضي، رغم أن هذا الماضي يجثم على كل الحاضر.

يطرح الجابري سؤالا ماكرا : ماذا بقي ثابتا في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم؟ وهذا السؤال يخفي بدوره سؤالا مقموعا بتعبير الجابري هو : ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟ لكن هذا السؤال يمكن قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الإنكاري وسيكون له من المشروعية

أكثر مما للسؤال الأول، آية ذلك أننا نشعر جميعا بأن امرئ القيس وعمر بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى ... وابن عباس وعلي ابن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل ... والجاحظ والمبرد والأصمعي ... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية ... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير ... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة طويلة ... نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية، الذي لم يسدل الستار فيه بعد ولو مرة واحدة[6].

إذن فالحاضر عربيا لا يعاش كتجربة زمانية أي أفقا تاريخيا للكائن الإنساني في العالم، بل غدا بعدا من أبعاد الماضي، وشكلا من أشكال حضوره المهيمن، يؤكد الجابري أن أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم، تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل التي ينتمي إليها : العقل العربي[7].

السؤال هنا متعلق بسؤال الزمان، هو سؤال انطولوجي يتعلق بانفتاح الكائن على العالم باعتباره شرطا تأسيسيا لكينونته الخاصة بما هي كينونة زمانية مرهّنة بتجربة الحاضر، أي بالقدرة على تصريف الرغبة و الإرادة الملتحمة بالحياة، والتي تستجيب لنداء التاريخ بما هو إمكانية للمستقبل، وليس باعتباره حضورا للماضي، حينما يصير الحاضر تجربة يغدو التاريخ ممكنا، ومن ثمة يغدو هذا التاريخ زمانيا يعيش في صلب الوجود المتغير، الوجود الصائر. وبالمقابل حينما يغدو الحاضر مفصولا عن الكائن الإنساني ذاته فإنه يكف عن أن يغدو تجربة، وسيكف عن أن يمنح إمكانية التاريخ، سيغدو فقط استرجاعا للماضي، لتاريخ لا زمني يشكل بثقافته المهيمنة بنية عقل مفصول عن تجربة الحاضر، وهنا

يستنتج الجابري : بأن زمن العقل العربي هو نفس زمن الثقافة العربية التي قلنا إن أبطالها التاريخيين مازالوا يتحركون أمامنا على خشبة مسرحها الخالد يشدوننا إليهم شدا[8].

يكمن أساس الإشكالية هنا في هذا التطابق الهووي ما بين العقل العربي والثقافة العربية التي تشكل بنيته، تطابق تنعدم فيه الفجوة ويستحيل الانفصال، وبالتالي يستحيل معه سيلان زمان متحول، يتصالح مع الوجود الحي، وهذا التطابق ينتج بدوره زمنا مغتربا عن زمانيته زمنا مستلبا داخل بنية ثقافية معيارية تقدس ما تسميه أصولا وثوابت، ولا تسمح بإمكانية الانفصال والبدء، وترسخ لتبعية يغدو من خلالها الوجود الإنساني وجودا بالتبعية، وجودا لا يختبر إمكانيته في تجربة الحاضر، وإنما وجودا معنعنا، والعنعنة هي الوسيلة التي تجعل وجود هذا الإنسان محكوما بتجربة السلف، أي خاضعا للتنميط الذي يبلغ أقصى درجاته في كل شكل من أشكال الحياة بدءا من لغة الكائن وانتهاء بملبسه، وأسلوب حياته المثقلة بذاكرة تعيق تجربة الحاضر بما أنها ذاكرة يستحوذ عليها الماضي، ويعيق تعلقها بالحياة، مادام أن القيمة التي يعلي من شأنها هذا الماضي إنما تكمن في خبرة السلف أي فيما ترسخ كمثال لصيغة وجود يحدد بطريقة معيارية ما ينبغي أن تكون عليه سيرة الموجود. ومعنى هذا بحسب الجابري أن بنية العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة والتي تتشكل لاشعوريا داخل مفهومها للعالم، تعمل بكيفية لاشعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها، ومن ثمة فاللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي –أي الفرد المنتمي للثقافة العربية– إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ، والتي توجه بكيفية لاشعورية كذلك رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم على أنفسهم وغيرهم[9].

يمكن أن نقول بأن الإنسان العربي يعيش من غير حاضر، ومادام أن كل حاضر لا يعاش كتجربة خاصة أي كاختبار لإمكانية ابتكار وإبداع اللحظة، فإن التجربة العينية للكائن لن تغدو سوى إعادة إنتاج، فهي تنميط للحاضر، تنميط يعوق انبثاق حركة الزمان، ومن ثمة نستنتج مع الجابري أن الإنسان العربي يعيش زمنا ثقافيا واحدا، مادام الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، أي مادام "النظام المعرفي" هو، أي مادام "الجديد" في حوار مع "القديم" الشيء الذي يعني أن نقطة التطور لم تبلغ بعد نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يعود من الممكن الانتقال معها من الجديد إلى القديم[10].

ولعل السؤال الذي يقظ مضجع المفكر العربي اليوم هو : لماذا لم يغدو الإنسان العربي علة تأسيسية؟ من وجهة نظر الجابري الأمر يتعلق بتحول هذه الثقافة إلى إطار مرجعي للعقل العربي، وهو ما يعني تحولها إلى ميتافيزيقا مهيمنة تتعالى على الإنسان ذاته وعلى تجربته الحياتية. مما يعني استحالة انفصال كينونة الإنسان العربي وتشكلها كتجربة تبتكر الحاضر فيما هي تتخطى الماضي وتنفصل عنه. ومن هنا نفهم لماذا يعتبر الجابري الثقافة العربية ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، يعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي عندما يتعامل فكريا مع شخصيات هذا الماضي، أدبائه ومفكريه، بل على العكس فهو لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا يحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له[11].

لا يشكل الوجود قيمة في حد ذاته بالنسبة للإنسان العربي، مادام مفصولا عن الرغبة باعتبارها ماهية الإنسان ذاته بتعبير سبينوزا، فليست الرغبة بالنسبة للعقل العربي هي ما يؤسس الفعل الذي يشكل استئناف التاريخ وحركيته، وإنما الاستجابة اللاواعية لما تحدد في الثقافة كقيمة سلفا، وهو ما يعني التأجيل القسري لحركة الحاضر، والإقصاء الممنهج للرغبة، أي انتفاء الحاضر عن الكينونة، الحاضر

بما هو تجربة تستجيب لنداء الصيرورة، لا بما هو حاضر مغترب عن الزمان، فما يشكل أفق الثقافة العربية هو هذا الحاضر اللازمني Le présent intempestif أي حاضر عصر التدوين. وبعبارة أخرى فإن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية كما هو الحاضر في مختلف أنواع "الغد" التي أعقبته (عصر التدوين)، هو حاضر في كل ذلك بمعطياته وصراعاته وتناقضاته الإيديولوجية وأيضا ... بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية. وبتعبير آخر : إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما أنها المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي[12] . فأي شكل يتخذه الحاضر من خلال هذا المنظور؟

بما أن الحاضر مفصول عن الحدث والزمان والكينونة، وبما أنه واقع تحت هيمنة ثقافة مستعادة منذ عصر التدوين، فإن هذا الحاضر يتخذ شكل الحضور الذي لا يعني سوى الامتلاء إلى حد كلي بالثوابت التي تحيا وما تزال في كيان العقل العربي، هو حاضر الامتداد والاتصال، وليس حاضر الحدث والابتكار، حاضر منسوب للغائب الإنساني وليس حاضرا منسوبا للكائن الإنساني في العالم، أي للعلة التأسيسية بما هي إبداع للعالم، ومن ثمة فالعالم الذي ينتمي إليه الكائن العربي اليوم ليس هو عالمه، بما أنه ليس من ابتكاره، وإنما هو من ابتكار الأعرابي، صانع العالم العربي، فعالم الأعرابي هو عالم انقطع عن الصيرورة، لكنه يمتلك سلطة حضور صيرته بدءا ومنتهى، أصلا وغاية في حد الآن، فميزة هذا العالم هو نسيان الحاضر، ونسيان الحاضر يبدأ عندما يهمل الإنسان الفعل بتقديسه للأثر، وفي هذا التقديس ينبعث المثال المفارق، وليس المثال المحايث، فالمثال المفارق يعرض نفسه كحاضر أبدي يمتلك

سلطة لا تقبل التجاوز[13]. وهي تتمثل حسب الجابري في ثلاث سلط هي سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التجويز، فالعقل العربي يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل وانتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة–ولا نقول في إنتاجها– هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في ذلك يعتمد التجويز كمبدأ كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم[14].

إذن يغدو العالم ممتنعا عن التأسيس بالنسبة للإنسان العربي اليوم مادام الحاضر نسيا منسيا، فهل معنى ذلك أن الإنسان المسمى عربيا يحيا من غير عالم أو بالأحرى يحيا خارج العالم؟.

لا يسكن العقل العربي العالم، بل هناك عالم لا زمني يلازم وجوده، عالم يمتلك حضورا يمتنع عن الحاضر، ما دام أنه هو الحاضر اللازمني المفارق للتاريخ والإنسان، وهذا العالم هو من يسكن ويحيا داخل هذا العقل العربي. مادام لم يفتأ ينتج التكرار اللازمني الذي ينسج دائرة الوجود المنغلق الذي لا يسمح بالفجوات والانفصالات والقطائع، فليس هذا العالم هو عالم العود الأبدي الذي يغدو فيه التكرار استئنافا وبدءا ينتشل الموجود من عمى المطاوعة والتبعية ويعيده إلى دائرة الوجود الصائر، حيث تنبثق كينونة الإنسان كزمانية حية تبتكر وجودها على نحو مخصوص، أي على نحو الحرية التي لم يكشف عنها العقل العربي قط زمن التأسيس. يمكننا اعتبار الجابري هنا هو المبادر إلى كشف أسس هذا العالم وكشف بنيته اللازمنية والتي تختزل الزمان في نظام ثقافي ثابت أي في صيغة ميتافيزيقية غدت بمثابة إطار تشميلي يهيمن على التاريخ ويعيد إنتاج نفس الأشكال والنماذج ونفس الممارسات والقيم، يرى الجابري أن بنية العقل العربي قد تشكلت في ترابط مع العصر الجاهلي، ولكن لا العصر الجاهلي

كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده[15]. وقد غدا التاريخ الفعلي لهذا العقل العربي مرهونا بهذا الزمن الثقافي الذي لا يسمح بإمكانية التغير الجذري للتاريخ، وهذا الزمن يبقى ممتدا، يتحرك في سكون وكأن الأمر يتعلق ببساط يمسك، بواسطة الخيوط التي تؤلفه، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته، أي إلى الطرف الذي انطلقت منه عملية النسج يوم بدأ في نسجه[16].

يتعلق الأمر إذن بعصر التدوين الذي يعد بمثابة الحافة الأساس، فهو الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة ... إلى يومنا هذا. ومعنى هذا أن العقل العربي تم تشكيله ليس وفق ما يستطيعه، وفق إرادة الاقتدار التي تمتلك القدرة على إعادة تأسيس الأساس، وإنما وفق ما يجب أن يكون مرهنا له، أي وفق الخيوط التي نسجت صورة عالمه الثقافي. "وليس العقل العربي في واقع الحال غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها[17] ، يمكننا من خلال تأويل مغاير أن نقول بأن هناك في الثقافة العربية زمن وليس هناك زمان إذا جاز لنا هذا التمييز الاستثنائي، على افتراض انتماء الزمن للثقافة، ولسلطة الأصل الذي يخضع لشروطه، وعلى افتراض أن الزمان هو انتماء للصيرورة التي تسمح بإمكانية انبثاق عالم ما يفتأ يتحول، عالم مفتوح على الانفصالات التي يولدها التاريخ الإنساني.

إذن هناك زمن منفصل عن الزمان، زمن بدون زمانية، هو زمن حي لا يحيا في صيرورة الزمان، ولكن في عقل عربي يتشكل في افق هذا الزمن الثقافي الراكد، وظل مرهونا بخيوطه الممتدة التي

لا تصنع المابعد الزماني، أي الحاضر والمستقبل، وإنما تصنع المابعد الارتكاسي الذي يحول دون انبثاق حدث جذري، وفكر جديد ورؤى مغايرة لعوالم ممكنة تنتشل الإنسان العربي من وضعية الاغتراب اللاتاريخي عن الوجود والزمان، وتولد وضعية تستعيد فيها الكينونة حاضرها، ويستعيد فيه الحاضر التحامه بالزمان التاريخي، من خلال هذه الكينونة التي حازت استقلالها التاريخي، باكتشافها لذاتها في مجرى عالم صائر، ليس هو عالم الأعرابي وإنما هو كينونته الخاصة، عالم الوجود الإنساني بما هو ابتكار للزمانية المولدة لرغبة الالتحام بالحاضر، والمؤسسة لذاتية مغايرة تبدع فن الحياة، ولا تعيد إنتاج نمط زمن ثقافي مهيأ سلفا.

يطرح الجابري في سياق تحليله الأركيولوجي مسألة-قضية اللغة العربية بوصفها نظاما ثقافيا ورؤيا للعالم الذي أسسه الأعرابي، وبالتالي فإننا يمكن أن نستنتج من خلال حفريات الجابري بأن اللغة العربية هي مواطن اغتراب الحاضر الزماني، ومن ثمة فهي تظل رهينة لعالم الأعرابي كما تصوره وبناه عصر التدوين.

في لغة الأعرابي يمتنع الحاضر عن المثول، فيحتجب متواريا لصالح حاضر لازمني يتمثل في أثر الأعرابي، أي في ما خلفه من أقوال ثم تقعيدها في عصر التدوين بما يلائم عالمه الحسي وأفقه المحدود، ومن ثمة فإن الجابري يستنتج خاصيتين أساسيتين في اللغة العربية، وهما لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية، فلا تاريخيتها أو لا زمانيتها فتتمثل في بقاء هذه اللغة منذ زمن الخليل ممتنعة عن التغير لا في نحوها ولا في حرفها، ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي، وهذا ما يقصده الجابري عندما يقول أنها لغة لا تاريخية، إنها تعلو على التاريخ ولا تستجيب لمتطلبات التطور. وأما طبيعتها الحسية فتتمثل في كون هذه اللغة محدودة بحدود العالم الحسي لأولئك الأعراب الذين يحيون حياة الفطرة

والطبع، أي يحيون حياة حسية ابتدائية تنعكس على تفكيرهم، وبالتالي على لغتهم التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم[18]، وهاتان الخاصيتان تقضان مضجع الفكر النقدي، وهذا ما يفصح عنه الجابري حين يرى بأن لاتاريخية اللغة العربية وحسيتها ليست فضيلة فيها على نحو هؤلاء الذين يقدسون هذه اللغة ويعتبرونها أفصح بل أفضل اللغات على الإطلاق، بل أنهم يصفون اللغات الأخرى بالقصور والعجز عن الفصاحة، يتجلى ذلك في تسميتهم لباقي لغات العالم الحية بأنها لغات أعجمية، كما لا تعد هاتان الخاصيتان مكمنا لفلسفة موهومة خاصة باللغة العربية وبأهلها، يجب استخراجها وإبراز أصالتها ... وهذا ما يرفضه الجابري بشكل حاسم وبالتالي فهو يؤكد بأن "لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح. إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لا تاريخي : عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانا بل فضاء (طبيعيا وحضاريا وعقليا)، فارغا هادئا، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو مادامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده"[19]. يتبادر هنا سؤال أساسي وهو كالتالي : ما الذي يحول دون أن يعيش العربي اليوم حاضره؟، أو ما الذي يجعل الحاضر مغتربا عن عالم العربي، وبالمقابل ما الذي يجعل العربي مغتربا عن حاضره؟.

سيجيبنا الجابري بأن اللغة العربية هي السبب الرئيسي في إقصاء الحاضر والإنسان معا من بناء عالم مشترك هو عالم التحول التاريخي، ذلك لأن اللغة العربية "ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم، عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم

الحضاري-التكنولوجي الذين يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيدا، فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلا صانع "العالم" العربي، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي-طبيعي، لا تاريخي، يعكس "ما قبل تاريخ العرب : العصر الجاهلي، عصر ما قبل "الفتح" وتأسيس الدولة"[20].

يمتنع الحاضر عن أن يغدو تجربة عينية، لأن العربي اليوم ما زال مقيما داخل لغة الأعرابي، منتميا لعالمه الحسي، رغم كونه يعيش على هامش الحاضر أي على هامش العالم الآن الذي يزداد تسارعا، ومن ثمة عجزه الواضح عن ابتكار الحاضر وإبداع الذات، ومن ثمة أيضا بدويته التي يكرسها سلوكه اليومي المزدوج في المجتمع الذي يظل بعيدا عن السلوك المدني. فهو في الوقت الذي ينشد فيه الحداثة فإنه يتصرف وفقا لعالم الأعرابي، أي انسجاما مع قيم البداوة الأشد محافظة وجمودا، وهو ما يجعل من الحداثة بالمعنى العربي نفسها تلاعبا لفظيا وليس تجربة حياة.

يمكن أن نقول بان حاضرنا هو ضحية لغة تهيمن على مصيرنا، لغة تعادي الحاضر ولا تعترف به، لغة يحيا من خلالها الأعرابي في وعينا، ونحيا بدورنا في عالم الأعرابي بلا وعينا، لغة تقصي الأنا بما هي تفكير في الوجود وبالوجود، وتصيره آخر متلقيا، لغة تتجلى إبداعيتها في تأصيل عدمي يحول الكوجيطو إلى "أنظر تجد"، لغة تترجم فكر الآخر، بإخضاعه لأفقها اللاتاريخي، وحسيتها المدقعة التي تحول كل مفهوم إلى وعاء فارغ : فانظر تجد !. لغة لا يغدو فيها المفهوم العابر ممارسة لتحيين الحاضر، وإنما لاقتناص المفهوم وإرجاعه لفظا مسجونا خاضعا لأفق الأعرابي، لتأهيل وهمي يعيق انبثاق الكينونة ويعدمها، الكينونة بوصفها حاملا للخصوصية التي تستجيب للحدث أو الواقعة، أي جلب الإنسان إلى

ما يخصه أي أن يستقبل انكشاف الوجود حسب هيدغر، أي أن اللغة هي "بيت الكون" (الوجود)، فهي راعي الحضور، من حيث أن لمعانه يبقى موكولا لإبانة القولة التي تخص، فاللغة هي بيت الكون من حيث أن القولة هي لحن الخصوصية[21].

يتعلق الأمر إذن من خلال نقد الجابري بالشروع في تأسيس عصر تلوين جديد، يحدث تغيرا أساسيا يمس علاقتنا باللغة العربية ويستجيب لحاضرنا، فاللغة بما هي القولة التي تخص تجلب الحاضر انطلاقا مما يخصه إلى الظهور، ترحب به، أي تسمح به في ماهيته الخاصة ...، لكي نتأمل حدوث اللغة ونردد بعده ما يخصه، يحتاج الأمر إلى تغير للغة ... تغير يمس علاقتنا باللغة، وهذه العلاقة تتحدد تبعا للقدر الذي بمقتضاه يتحدد هل وكيف يتم الاحتفاظ بنا من قبل حدوث اللغة كخبر أصلي للخصوصية في هذه الأخيرة، ذلك لأن الخصوصية في خصها وحفظها وتحفظها هي علاقة كل العلاقات، ولهذا يبقى قولنا نحن كجواب قائما دائما فيما هو علائقي ... إن علاقتنا باللغة تتحدد انطلاقا من الكيفية التي بسببها ننتمي إلى الخصوصية من حيث إننا ما نحتاج إليه، وربما أمكننا حسب هيدغر أن نهيئ بدرجة قليلة تغير علاقتنا باللغة. ويمكن أن تنبعث تجربة يكون فيها كل تفكير متمعن شعرا، وفي الوقت نفسه كل شعرا تفكيرا ... وهنا يستشهد هيدغر بإعجاب ب "فيلهلم فون هومبولت" الذي يقول :

"... قد يمكن لشعب بفضل كشف داخلي ومساعدة ظروف خارجية أن يمنح اللغة الموروثة صورة أخرى بحيث تصبح بذلك لغة مغايرة وجديدة تماما"[22]. ويقول في موضع آخر :

"دون تغيير اللغة في أجراسها ولا بكيفية أقل في أشكالها وقوانينها. كثيرا ما يدخل الزمن إلى اللغة، بفضل تطور طبيعي في الأفكار وقوة متصاعدة في التفكير وقدرة للإحساس أكثر عمقا ونفاذا، أشياء لم تكن تمتلكها من قبل ذلك. حينئذ يتم وضع معنى آخر في الغلاف نفسه، إعطاء شيء مغاير تحت الطابع نفسه والإلماح إلى مسار للأفكار له تدرج مخالف حسب قوانين الربط نفسه. إن ذلك هو الثمرة الدائمة لأدب شعب، ولكن على أفضل وجه ضمنه للشعر والفلسفة"[23].

لن تغدو اللغة العربية إذن موطن وجود إلا بالقدر الذي تتغير فيه علاقتنا بهذه اللغة، على نحو تغدو وفيه أكثر استجابة لحاضرنا، أي أن تغدو مستجيبة لتجربة العيش، فتنفصل بذلك عن عالم الأعرابي، ونظامه المعياري، وتغير علاقتنا باللغة هو مدخل حداثتنا، ومعنى ذلك فالتفكير من خلال هذه اللغة لا يعني سوى التفكير من خلال لغات متعددة تعيش بجوارها مما يعني اختراق بنيتها النسقية، وتفكيك مجالها التداولي.

إن تحيين اللغة لا يتم من خلال بعث قواعدها من جديد، ولكنه يتم من خلال التكلم بها بطريقة مغايرة تستجيب للتحولات العميقة ولمجال الخصوصية، وهذه الطريقة المغايرة لممارسة اللغة ليست سوى تجربة الحاضر بما هي تجربة عيش في أفق الزمان، وليس خارجه. هذه التجربة تكاد تنحصر في الفن عموما والأدب خاصة في الرواية، الشعر، والمسرح ... وهذه الفنون تتعرض للهجوم من طرف فقهاء اللغة والأصول، الذين يعتبرون أنفسهم أوصياء على قدسية اللغة العربية، كما تكاد تنحصر في تجارب فكرية بعينها، طه حسين، الجابري، العروي، حسن حنفي ... وغيرهم ممن حاولوا أن يفكروا في بناء عالم مغاير انطلاقا من محاولة تطويع اللغة لمشاريعهم الفكرية. إن محيط اللغة العربية يبقى ضاجا بالأساطير المؤسسة لنزعة تعديم الحاضر، وهو ما يتطلب تحرير اللغة العربية من النزعة اللاتاريخية ومن

الطبيعة الحسية باعتبارهما مسؤولان عن الفقر الفكري، والضحالة المفهومية، وعن غياب حياة فلسفية تستوطن الأرض المسماة عربية وتبتكر الحاضر، أي تعلم فن الحياة بما هي انبثاق للذاتية كتخارج مع العالم، كإرساء للغيرية التي تغذي الغيرية وتقود نحو حاضر زمني متحرر من نزعة إعادة إنتاج تجارب السلف، حاضر يدعو الكينونة إلى اختبار تجربتها المخصوصة في العالم، أي إلى تأسيس عالمها الخاص، عالم من غير أوهام تقيس عليه الذات خيبتها، وتتحسر فيه على رغبتها المؤجلة باستمرار.

تقودنا العلاقة باللغة من حيث هي لغة إلى اختبار هذه الغيرية التي جعلت لحسن الحظ هويتنا متعددة ليس لها منبع واحد أو بعد قومي وحيد، هوية يتشكل أفقها الحالي بمجاورة ما هو كوني، وهو ما يسمح لها بأن تصير في ذاتها آخر، وهذه الإمكانية هي مفتاح تطوع العربية وجعلها أكثر قربا من الحاضر، أكثر بعدا من عالم لاتاريخي يجرها دوما إلى الوراء، عالم تفتقد فيه الكينونة تجربة الحاضر، وليس العثور على الحاضر في هذه اللغة سوى انكشاف وبدء لمشروع الكينونة بما هو حدث مؤسس للتاريخ. نصل الآن على سؤال طرحناه بخصوص قراءة إدريس كثير للجابري، وذلك في كتابنا : "الفلسفة المغربية سؤال الكونية والمستقبل"، وهو التالي : كيف يغدو انبثاق فلسفة جديدة (أو فكر جديد) تتكلم اللغة العربية ممكنا؟[24].

إذا انطلقنا مما تمارسه اللغة العربية من إضمار الرابطة، رابطة الحمل Copule التي هي في نفس الآن الوجود، فإن ظهور فلسفة جديدة مشروط بإضمار كونها عربية، إن الأمر يستدعي أن تنطلق هذه الفلسفة على أرضية من النسيان الذي يتحقق من خلاله مكر مضاد للكائن تجاه هذه اللغة التي تمارس مكرها بإضمارها للوجود، من أجل أن تستعيد الكينونة حاضرها، فتنفلت عما وصف بالخصوصية أو حتى بالغنى والعبقرية (حسب صديقنا كثير لا حسب الجابري الذي يعتبر هاته

الخصوصية مدعاة للقلق باعتبارها مسؤولة عن العجز الفكري والفقر المفاهيمي)، ومعنى ذلك أن التخطي نحو الحاضر لن يتحقق على نحو تاريخي إلا بالانفلات والاحتماء باللغة بما هي لغة لا بما هي عربية أي بما هي أساس الوجود، بما هي مجاورة الكوني، وبما هي جلب للحاضر تجاه الكينونة.

إذن يتعلق الأمر باستعادة القول Le dire، ونسيان المقول Le dit، بتعبير لفناس أي باللغة كمبعث للوجود وليس كتنميط للكلام، كإكراه على التكلم وفق ما يسميه الجابري بسلطة اللفظ، الأثر الملفوظ، الذي غدا علة أساس لا يستهدف تأهيل القول بما هو لغة وإنما ترسيخ المقول أو الأثر الملفوظ الذي لا يقبل التجاوز.

لقد دشن الجابري بمشروعه النقدي الكبير عملا جبارا لا يقصد من خلاله الارتماء في التراث وإنما تملك هذا التراث من أجل فهمه وتحليله ونقده، ومن ثمة تجاوزه، وهو ما يعني استعادة مشروع الحاضر، فالجابري قد مهد الطريق لما بعد الجابري، أي للشروع في طريق بناء حياة فلسفية جديدة يمارس من خلالها الكائن الإنساني في العالم العربي فن وجوده أي في عالم يحايثه الحاضر، عالم يشكل الحاضر فيه نمطا مغايرا لتجربة العيش، نمطا من غير قيد أو شرط، سوى شرط الحرية.

إذن فمشروع الجابري هو نفسه مشروع ما بعد الجابري، الذي يضع الفكر أمام رهان استعادة الحاضر. فالحاضر هو الوجود في العالم، مادام يختبر تجربة الحياة.[25]

الهوامش:

[1] تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة 1 بيروت 1984، من مقدمة الكتاب ص8.

[2] – Levinas Totalité et infinit, essai sur l'extériorité. Martinus riijhoff. Paris 1971 P21.

[3] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984 ص8.

[4] نفسه ص 32.

[5] نفسه ص34.

[6] نفسه ص 38-39.

[7] نفسه ص39.

[8] نفسه ص 39.

[9] نفسه ص 41.

[10] نفسه ص 42.

[11] نفسه ص 70.

[12] نفسه ص 71.

[13] عبد العزيز بومسهولي : الفلسفة ورهان الحاضر، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة 2010 ص 91.

[14] محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي ط 1، البيضاء 1986، ص 582.

[15] الجابري : تكوين العقل العربي، ص 61

[16] نفسه ص 62.

[17] نفسه ص62.

[18] نفسه ص86.

[19] نفسه ص87.

[20] نفسه ص88.

[21] مارتن هيدغر : كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003 ص282.

[22] المرجع السابق ص283.

[23] نفسه ص284.

[24] بومسهولي : الفلسفة المغربية، سؤال الكونية والمستقبل، مركز الأبحاث الفلسفية، مراكش 2007، ص91.

الفهـــرس

بمشاركة الأساتذة :

- كمال عبد اللطيف
- نور الدين أفاية
- عبد الرزاق بلعكروز
- ماهر عبد القادر محمد على
- عبد المالك أشهبون
- محمد المصباحي
- محمد وقيدي
- عبد السلام بنعبد العالي
- علي القاسمي
- نور الدين الزاهي
- عثمان أشقرا
- إدريس جبري
- عبد الغني بارة
- يحيى بن الوليد
- عبد العزيز بومسهولي

لم يكن الراحل المفكر محمد عابد الجابري من طينة المثقفين الذين ينظرون إلى المجتمع من عل أومن برج عاج، وإنما اهتدى بقبس المثقف العضوي الذي يجمع بين العمل الفكري والنضال السياسي لكونهما يشكلان، في نظره، لبنة أساسية لدمقْرطة المجتمع وتنميته ورقيه. وهكذا ظل بعد أن اتخذ مسافة اضطرارية (التفرغ أكثر للعلم) من الواجهة السياسية وفيا لنحيزته النضالية المتأصلة والراسخة في وجدانه، وحريصا، في مختلف الظروف السياسية الحرجة ، على مناهضة أشكال الحيف والظلم والاستبداد [illegible] كل ما يسعف الشعوب ال[illegible]يل الحرية والكرامة والاستم[illegible]

منشورات دار التوحيدي الرباط